

نص ————  
فلسفیه

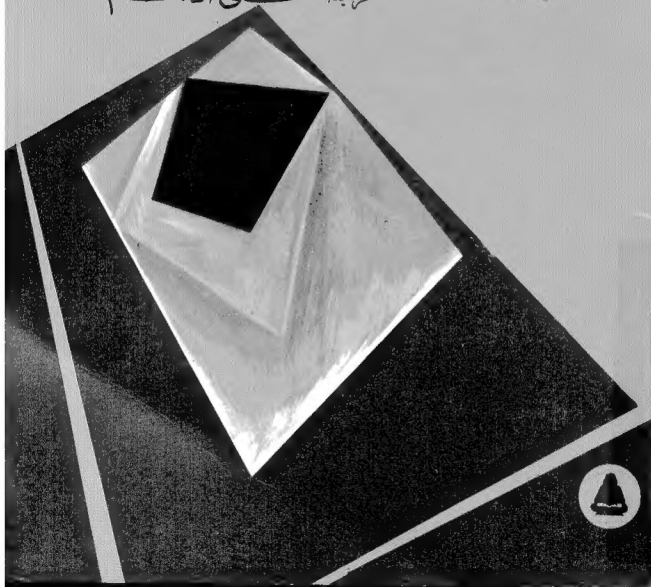
# العزلة والمحبة

تأليف: نيقولاى برديائيف

ترجمة: فؤاد كامل عبد العزيز

مراجعة: على أدهم

هذا الكتاب  
للكاتب الدكتور  
نيسرى زكى الطويل



اهداءات ٢٠٠٣

أسرة أ.د/ومزي طعي

القاهرة

# الغزلة والمجتمع

تأليف: نيقولاى بردياثف

ترجمة: فؤاد كامل

مراجعة: على أدهم



الهيئة الوطنية العامة للكتاب

١٩٨٢

● هذه الترجمة لكتاب : Solitude and Society

● تأليف : Nicolas Berdyaev

---

### ● العزلة والمجتمع

المنوان في الأصل الروسى هو «الأنا وعالم الموضوعاته» .  
وعنوان الترجمة الفرنسية « خمسة تأملات عن الوجود »  
Cinq Méditations sur l'Existence  
ولكننا آثرنا عنوان الترجمة الانجليزية لأنه أكثر دلالة على  
مضمون الكتاب .

---

## برديائف

### عَرَضُ لآرَائِهِ وَاتِّجَاهَاتِهِ

بِقلم: الأستاذ علي أدهم

يقولاي الكسندروفتش برديائف مفكر روسي ممتاز ، وكاتب شائق ، ومجاهد في سبيل عقيدته لا يقبل المساومة ، ولا يعطي اللبان . تقوم فلسفته على تجربته الروحية ، ورؤيته الهندسية ، ونزعتة الصوفية ولا تعول كثيرا على التحليل المنطقي ، واختبار المفاهيم العقلية ، فهي صدى لحياته الداخلية ومعتقداته اليقينية ، وقد اجتنب تفكيره الأنظار ، وذاعت شهرته ، ونقلت مؤلفاته الكثيرة الى لغات عدة ، وتناولها الباحثون بالعناية والتقدير .

وقد ولد برديائف سنة ١٨٧٤ في مدينة كييف اول مركز للديانة المسيحية في روسيا ، وكانت أسرته من أعيان الأسر الروسية وتلقى تعليمه في إحدى المدارس الحربية ، وفي سنة ١٨٩٤ وهو طالب في الجامعة تحول الى الماركسية ، وتأثر بتعاليمها ومنهجها في البحث والنظر وخلال السنوات الأربع التالية اعتقلته الحكومة القيصرية مرتين ، وفي المرة الثانية - سنة ١٨٩٨ نفى الى فولجودا مدة سنتين ، ولما عاد من منفاه أقبل بكليته على حياة بطرسبرج الفكرية . وأخذ يتحول شيئا فشيئا عن الماركسية الى المثالية ، ولكنه لم يقطع صلته بالمفكرين النافرين على النظم التي كانت صائدة في روسيا . ولما حدثت ثورة فبراير سنة ١٩١٧ وكان - لمدة قصيرة - عضوا في مجلس الجمهورية ، وبعد ثورة

أكتوبر فى السنة نفسها سيجته السلطات الشيوعية مرتين ، المرة الاولى سنة ١٩٢٠ لانهامه بالاتصال بالفوضويين ، ولما ظهرت براءته أطلق سراحه والمرة الأخرى سنة ١٩٢٢ ، وكان قد عين أستاذًا للفلسفة فى جامعة موسكو رغم اعلانه الخروج على الفلسفة الماركسية ، وقد أعقب اعتقاله فى سنة ١٩٢٢ نفيه من روسيا ، وقد ذهب فى بادئ الأمر الى ألمانيا ، وانضمت بوادد الحركة النازية تلوح فى الأفق فترك برلين سنة ١٩٢٤ فاصدا باريس ، واستقر به المقام هناك حتى وافاه الأجل فى سنة ١٩٤٨ .

وقد نشأ برديايف نشأة أرستقراطية ، وحينما بلغ الرابعة عشرة بدأ يقرأ فى شوق وتطلع شوبنهاور ، وكانت ، وهيجل ، ودفعه ضيقه بالطبقة التى ينتسب اليها الى دراسة الماركسية ، ولما نفى الى فولجودا كان أكثر المنفيين بها من الديمقراطيين الاشتراكيين وهن الاشتراكيين الثائرين ، وقد تحدث عنهم فى كتابه عن « الحلم والواقع » قائلا :

« كنت أجهل ، فقد كانوا قوما ظرفاء مخلصين لفكرتهم ومتلهم العليا ، ولكنى كنت أجد الجو فى صحبتهم خائفا ، مملا يضيئ على الانسان ، ويكاد يخمد أنفاسه ، وعلاوة على ذلك فقد واجهت مظهرا لم يكن بعد قد تكشفته حقيقته وأعلن وجوده ، وهذا المظهر هو ما يمكن أن أسميه اتجاه المفكرين الروسين الى إثارة الحكومة الكلية ، وهى الحكومة التى تطلب خضوع ضمير الفرد لضمير الجماعة خضوعا لا تردد فيه ولا مراجعة » .

ومعنى ذلك أنه كان فى ذلك الوقت يقبل برنامج الماركسية الاقتصادى والاجتماعى ، ولكنه يثور فى الوقت نفسه على ما يراه فيها من اهدار الحرية الشخصية .

وفى أثناء اقامته فى بطرسبرج اتصل بأكثر ممثلى الثقافة الروسية فى ذلك العهد مثل الكاتب الروائى النقادة مركزوسكى والروائى مولوجيب والكاتب البحاثة ريمزوف وغيرهم من أعيان المفكرين الروسين وهل المقام فى بطرسبرج ، وانتقل الى موسكو ، واشترك فى تأسيس الجمعية الدينية الفلسفية بها ، وواصل الدراسة وتأثر على الاطلاع والبحث ، ولما حدثت ثورة سنة ١٩١٧ رحب بها ووافق على الكثير من برنامجها ، ولكنه أخذ يعارضها بعد ذلك من وجهة النظر الفكرية لا من الناحية السياسية . وسيتبين للقارىء خلال التحدث عن آرائه

واتجاهاته : لماذا وقف من الثورة الروسية والحكومة الشيوعية هذا الموقف الذى أدى الى ابعاده عن وطنه ، وتعرضه لمحنة النفي والتشريد التى شقى بها وتدرس بالأممها ، وصبر لها صبر الكرام الأباة ، وبالرغم من أنه مات بعيدا عن بلاده فقد ظل شديد التعلق بها ، وفيها لها مؤمنا برسالتها مع شدة كراهيته للنظام الشيوعى وحملاته المواتية عليه واعتقاده أنه يشوه رسالة روسيا وفكرتها الحقيقية .

ولم يكن بردياثف من الرجال الذين نهزمهم الظروف الخارجية غير المواتية ، بل كانت تزيده امعانا فى السير على خطته ، وتثير فيه عوامل النضال والمكافحة .

وقد كان بردياثف يؤكد وجود الحق والخير والجمال باعتبارها قيما مالية مستقلة عن الصراع الطبقي والأحوال الاجتماعية . ويرى أن الحق والعدالة هما اللذان يقرران مصقه من الواقع الاجتماعى ، وليس الواقع الاجتماعى هو الذى يتحكم فيهما ويقررهما .

كان لونا رسكى - وزير التربية الشيوعى - صديقا قديما لبردياثف ، وكان يذهب الى أن الحق غير المغرض واستقلال العقل وحق الحكم الخاص يناقض الماركسية ، لأن الماركسية ترى أن الحق تختصه حاجات الطبقة الكادحة فى صراعها الطبقي ، ولذلك لم يكن غريبا أن يتم الخلاف بين الصديقين القديمين ، ويجد بردياثف أنه لا محل له فى روسيا الشيوعية .

وبردياثف بوصفه من المؤمنين بالاشتراكية يعطف على تطلعات الاشتراكيين الى طلب العدالة الاجتماعية ، ولكنه يرى فى الوقت نفسه أن اليساريين الروسيين لا يحترمون كرامة الشخصية الانسانية ، ولا يسمون بحقوق قوة الخلق الانسانية والنزوع الى الحرية ، وكان يعتقد أن انتصار الشيوعية فى روسيا أو فى غيرها من الدول سيأتى بنتائج غير سارة - ان أم يتمخض عن نكبات فاجعة ، وارتضى انفسه أن تكون مهمته التبشير بفكرة حرية الروح والرسالة الخالقة للشخصية المستقلة .

وفلسفة بردياثف مشتقة من تصوره للروح الانسانية ، وهو ينادى بالفكرة المادية القائلة بأن العقل ليس سوى مجرد اسم يطلق على أنواع معينة من رد الفعل فى العضوى الانسانى لمنبه من المنبهات ، وأن الانسان خاضع لتأثير البيئة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية ، ومن الواضح

أن الإنسان يتلقى مؤثرات من بيئته المادية والاجتماعية ، كما يتأثر بتجارب التاريخ البشرى ، ولكنه فى الاستجابة لهذه المؤثرات جميعها حر فى جوهره وكائن فعال خالق ، وحتى فى المستويات الهابطة للوعى الانسانى لا يتأثر الانسان تأثرا أليا الا فى الأفعال المنعكسة . ولكن الانسان لا يقدر الا بالمستويات العالية لوعيه . وبما فى استطاعته أن يبلغه ويحققه ، ومن هذه الناحية لا يسعنا الا أن نعتزف بأن للانسان روحا خلاقة ، وأن هذه الروح الخلاقة المبدعة تستطيع أن تنسق جهوده وتضم أشتاتها وتجمع متفرقاتها وتكون منها كلا مركبا ، وترسم له فى حرية وطلاقة طريق العمل وميدان الجهاد . وتمكنه من الانتفاع بالمادة التى يسرتها له الطبيعة والمجتمع والتاريخ ، وتطوع له أن يكون منها شيئا فذا يحمل طابعه الخاص ويبر عن فرديته وأوحيته الانسانية وهذه الروح تدرك بالبداية وجود القيم الاخلاقية ، والانسان وان كانت تتحكم فيه البيئة الى حد محدود فانه من ناحية أخرى يستطيع أن يعيد خلق البيئة على الصورة التى يريد ، والنكول عن معرفة الفرق الجوهرى بين عالم الروح وعالم الحرية والنشاط الخالق للشخصية الانسانية وعالم الطبيعة الذى تتجلى فيه السيطرة الآلية والقوانين الجبرية - هذا النكول فى رأى برديايف يؤدى الى سوء فهم مشكلة الانسان برمتها .

وإدراك الانسان الحدسى للقيم وشعوره بالتزام التعبير عن الحب والحرية والخلق والحس والجمال مصدرها - فى رأى برديايف - أن الانسان قد صيغ على مثال الله ، والانسان فى جوهره خالق مبدع ، وقد يأخذ خلقه صورة خلق قيم جديدة ، ولكن صورة القيم منبثقة من طبيعة الله ، والقيم من ثم متسامية على الانسان ، وأسمى نزوع للانسان متجه نحو الله . وعند برديايف أن روح كل انسان لها وجودها المستقل ولها حقوقها وامكانياتها التى ليس لى شىء سيطرة عليها ، وهو لذلك يرفض الفلسفات التى تنكر حق الروح فى الاستقلال والحرية ، أو التى تنتقص قوى الانسان وامكانياته ، أو التى تعتبر الانسان مجرد آلة للروح العامة الشاملة ، كما كان يرى هيجل وشلنج .

ويقبل برديايف فكرة أن لكل انسان رسالة وأن هذه الرسالة تتضمن تحقيق شخصيته تحقيقا كاملا . ومن عيوب الفلسفة المادية فى نظره أنها تضعف فى الانسان الشعور برسالته ، والانسان مدعو الى الحياة الحرة ، وقد اعتبر الفلاسفة الحريون الحرية حقا من حقوق الانسان ، وهى كذلك فى رأى برديايف كما وضح فى معارضته



للماركسية وخلافه مع أوربا سكي . ولكنه لا يرى صواب الاكتفاء باعتبارها حقاً من حقوق الإنسان ، فالحرية التزام ، ولا يستطيع الإنسان أن يحقق رسالته إلا في ظل الحرية . والحرية تتضمن قبول التبعية ، وواجب الإنسان يلزمه قبول التبعية ، ولكل إنسان استعداداته الخاصة ومواهبه التي يتفرد بها ، ولكل إنسان نصيب من القدرة على إصدار الأحكام المستقلة ، وإماء شخصيته وممارسة قدرته على الإبداع والخلق والاستمتاع بالاستقلال كل ذلك متوقف على حريته ، فالرجل الذي يرفض هبة الحرية يفكر طبيعته الحققة وينزل عن حقوق الروحية .

والناس يطلبون الحرية وفيهم الاستعداد لها ، ولكنهم في الوقت نفسه يرهبونها ، وذلك لأنهم يخشون التبعية . وتاريخ البشر إلى حد كبير سجل محاولات الإنسان التغرير في حريته ، وقد افرد البجاعة أريك فروم بحثاً تحليلياً لهذا الخوف من الحرية الذي يخالف نفوس الناس ، وتناول هذا الموضوع بردياتف في كتابه عن « العبودية والحرية » وعنده أن الإنسان يلجأ إلى طرق كثيرة لاستعباد نفسه ويندر أن يسلم بعبوديته وتحقيق إمكانات الإنسان متوقف على حريته ، ولكن تحقيق الحرية يستلزم محاولة بطولية وجهداً ومعركة وقبولاً لمأساة الحياة وصبراً على آلامها ، وهو يحتقر الآداب القائمة على طلب المتعة ونشدان اللذة ، والجرى وراء اللذات والمتع ، ويرى أن معناه قبول لون من شر أنواع العبودية ، وليس في استطاعة الإنسان أن يحقق وجوده الكامل ، ويمكن لقواء الخالقة وهو مستعبد لاشباح شهواته منهمك في إرضاء حبه للراحة والنجاح والمال والنفوذ والمتع الجنسية ، والحرية عند بردياتف معناها الخلق ، وهي التي تمكن الإنسان من توجيه جهوده إلى قنوات تعود بالخير على الإنسانية .

ولكن في طبيعة الإنسان ازدواجاً ، فالتحقيق الكامل للروح الإنسانية لا يمكن أن يتم بغير معرفة ، ونيل حرية الروح هو الغرض التاريخي للإنسان ، والمشكلة الأولى هي مقاومة تلك القوى التي تأتي من داخل الإنسان ، ومن المؤثرات الخارجية التي تحاول أن تستعبده ، ومن بين هذه المؤثرات شهوات الإنسان وأوطاره ومطامحه .

وقى رأى بردياتف أن بعض النظريات الميتافيزيقية تيسل إلى استعباد الإنسان . فالمنهج الجبري يتجه إلى استعباد الإنسان ، وكذلك شتى المذاهب التي تعتبر الإنسان شيئاً مثل سائر الأشياء الموجودة التي

تخضع للقانون ، ولا تعترف بأن في الانسان ذاتا خالقة ، لا تطيع القوانين المسيطرة على طبيعة الأشياء .

وأخطر أنواع العبودية في رأى برديايف هي عبودية المجتمع ، ففي الجماعات البدائية كانت الشخصية ضائعة في غمار المجتمع ، وفي خلال تقدم الانسان التاريخي زاد تنوع الأفراد وتفاوت الشخصيات الانسانية زيادة عظيمة ، وتجلت أوحدية كل فرد وهواه الخاصة ، والحقيقة الجوهرية في الديانة المسيحية هي الاعتراف بأن كل انسان له قيمة في نظر الله باعتباره فردا ، وأن في صميم كل انسان روحا محبة خالقة لها الحق في الحرية ، وفي التعبير المستقل عن ذاتها . ويعد برديايف جميع علماء الاجتماع الذين يذهبون الى تأكيد أهمية المجتمع ، ويضمونها في مرتبة اسمى عن الشخصية من الرجعيين ، وكذلك الذين يقولون ان المجتمع هو الذي يصنع الفرد ويكون الشخصية ، والحقيقة في نظره على نقض ذلك ، فرسالته الشخصية الانسانية خلق المجتمع . وهو يلحق ذلك بالرجعيين علماء الاجتماع الذين يرون أن مقياس الخير والشر في العادات والقوانين يرجع الى المعتقدات السائدة في أي مجتمع ، وعنده أن طبيعة الخير والشر الحقيقية تتكشف في أعماق الروح الانسانية ، وتبدو لبصرة الانسان الخلاقة ، ويعتقد برديايف أن كل ما يصدر عن المجتمع ينزع الى الاستعباد في حين أن كل ما ينبعث من الروح يدعو الى التحرر والانطلاق ، وهو يسلم بأن الانسان يجعل المجتمع مثلا أعلى ، ويسينغ عليه العظمة والجلال ، ويؤله الدولة ويخلق منهما أساطير ، وبذلك يستعبد نفسه .

وكذلك الحضارة والصناعة تستعبدان الانسان ، وتثقل كاهله تعقيدات الوجود وتعدد الأشياء وتنوعها حتى يصبح متنعرا في شباك تعوقه عن التعبير عن حاجاته التلقائية ، وقد أصبحت مسألة استعباد الانسان للآلة من المشكلات البارزة في العصر الحديث ، وقد بلغت الحياة مبلغ السرعة الجنونية التي تجعل الانسان يجد صعوبة في الاستجابة لها وعصر الصناعة متجه أبدا الى المستقبل ، وقيمة اللحظة الحاضرة عنده أنها وسيلة للحظات التالية ، وحينما تكون الأفراد مسوقة مدفوعة بتيار الزمن على هذا النمط لا تحظى بالراحة ولا تتاح لها الفرصة لتظهر أن في قدرتها أن تكون قوة حرة لخلق المستقبل ، وممارسة التفكير الهادئ واستغراق في التأمل من الأمور اللازمة للشخصية الخالقة ، ولكن السرعة التي يفرضها عصر الآلة تكاد تجعل التأمل متعذرا ، ونتيجة الحياة

التي يحييها الإنسان في غمرات السرعة تحلل النفس الإنسانية وانقسامها  
الى حالات عقلية متتابعة الحلقات .

وليس هناك علاج لاستعباد الحضارة الصناعية للإنسان في  
التعلق بفكرة « الإنسان المتوحش السعيد » . ولكن هناك علاجا صالحا  
للذين يحملونه وهي مواءمة التأمل ، وإزالة الطرف في أعماق النفس .  
واذاعة فكرة أن الشخصية الإنسانية عليها أن تسيطر على الآلة .  
ولا تمكن الآلة من السيطرة عليها ، وإقناع الناس بأن رسالة الإنسان هي  
أن يخلق بيئته ، لا أن يترك البيئة تتحكم فيه وتسيطر عليه .

وشر أنواع العبودية هو استعباد الإنسان لنفسه ، وقد سبق  
ذكر أن الإنسان ينزل في كثير من الأحيان عن حريته بمحض اختياره .  
وفي الدول الآخذة بالنظام الكلي يصبح الناس عبيدا ، وتقبل أغليبتهم  
التنازل عن حريتهم في سرور وارتياح ، والأناية وحصر كل شيء في  
نطاق الذات مصدر هام من مصادر الاستعباد ، لأن ذلك يجسب الإنسان  
في دائرة وعيه الخاص ، ويعوق تسدد النفس وتوسيع آفاقها ، ويمنع  
تأثيرها بنفوس الأحياء والاموات ، ويحول بينها وبين التعبير عن دوافع  
الحب والخلق الكامنة في نفسه . وقد وصف الكاتب المسرحي إيسن هذه  
الحالة في مسرحيته المعروفة بـ « بيرجن » . فقد أراد بيرجن أن يحقق وجوده  
وأن تكون له فردية بارزة فقد شخصيته . وهدم كيانه ، وصار عبدا  
لنفسه ، وقد يستعبد الإنسان لأفكاره ، والتعلق العاطفي بفكرة من الأفكار  
والارتباط الشديد بقضية من القضايا قد يعرقل تقدم الإنسان ويعيق  
نماء نفسه . وقد لعبت بعض الأفكار الدينية الجامدة دورا في استعباد  
الإنسان ، ولا يزال سوء استعمال بعض الأفكار الدينية حتى اليوم سببا  
من أسباب التخلف وفقر الشخصية ، والإنسان هو مبدع الأفكار وخالق  
النظم ، والعادات الاجتماعية ، والتقاليد ليست سوى أفكار أصبحت  
موضوعات ، وتحريره يقتضي ألا يظل مستعبدا لهذه الموضوعات التي  
خلقها ، وأن يظل قادرا على خلق آداب جديدة ، مصدرها الهام الروح  
الحرة التي تعبر عن نفسها بالنوازع الخلاقة ، وبواعث الحب والعطف .

وقد رأينا أن الناس في العادة يصبحون عبيدا لشهواتهم ، وحسب  
السيطرة مصدر عظيم من مصادر الاستعباد ، وقد يستبد بالإنسان طلب  
السيادة والتجاذب والمجد وحسب المفامرات ويستبدله الحرص عليها ، ولا  
يستطيع الإنسان أن يتخلص من كل هذه الألوان من ألوان الاستعباد إلا

ببذل جهود روحية جبارة ، ولا تستطيع الشخصية أن تتجمع وتتماسك وتقاوم عوامل الانحلال والتفكك الا اذا كانت مالكة لحريتها ، متسامية على الاحواء العاصفة ، والميول المرسرة ، والشهوات الفتاكة . مستلهمة روح الحب ومستمدة من قدرتها الخالقة القوة على الثبات والكفاح .

ويرى بردياقت أن من أشد انواع العبودية وأقواها أثرا استعباد الدولة الكلية ، فهي تبسط سلطانها المطلق على الفكر والضمير ، وتخضوع لها خضوع لقوة شريرة عظيمة السطوة تشجع كل ما يعد ميبيا وبغيضا في الاخلاق الشخصية على الظهور والانطلاق ، فهي تشجع الجاسوسية والامعان في القسوة والارهاب والتعذيب وتجسد القتال والفدر والكذب والتضليل ، وتزعم أن هذه الوسائل !الشريرة تسوغها الغايات السامية التي تدعى العمل على تحقيقها ، وهي غايات لن تتحقق وسرعان ما ينساها الناس .

ويرى بردياقت في منهج عبادة الدولة شرا ضخما ، ولكنه مع ذلك لا يرفض فكرة الدولة في ذاتها ، لان قوة الدولة لازمة لتحقيق الغايات الكبيرة ، ولا بد من قبولها متعا للفوضى ، ولكن على الدولة أن تناصر الآداب الشخصية ، أي الآداب التي تيسر للأشخاص اظهار قواهم الخالقة ، وامكانياتهم المستكنة ، وسائر مواهبهم وملكاتهم وقابلياتهم واستعداداتهم .

والدولة وحدها هي التي تستطيع مثلا تحرير العامل من الضغط الاقتصادي ، ويقول بردياقت : أن ماركس كان على حق حين قال ان النظام الرأسمالي يجرد العامل من انسانيته ويجعله مجرد آلة ويستغله استغلالا قاسيا من أجل مصلحة الطبقة صاحبة الامتيازات ، والدولة وحدها هي التي تستطيع القضاء على الامتيازات الظالمة وتضمن حقوق الأفراد ، وميل الانسان الى الشر يجعل سلطة الدولة من الزم ما يلزم لمنع الفوضى وتأيد القانون . والمنهج الفوضوي في رأى بردياقت قائم على تصور مخطيء من ناحية الاعتقاد بأن الانسان بطبيعته نزاع الى الخير ، وحقيقة أن المجتمع المثالي هو المجتمع الخالي من القوانين والذي لا يكون فيه لأي انسان سلطان على غيره من الناس ، ولكن من التفاؤل السطحي أن نظن أن مثل هذا المجتمع قريب المنال ميسور التحقيق ، والشئ الهام هو الا يعطي سلطان الدولة على الروح الانسانية ، ألا يكون لها سيطرة على الضمائر ، وألا تعترض التقدم الحر للشخصية الانسانية ، ووظيفة الدولة أن تضمن حرية التقدم الذاتي ، وتحمي النظام القائم ، وتقضي على عوامل الفوضى .

ويشير برديايف الى خطورة التركيز الشديد ، والامعان في البيروقراطية ، وينصح بالأخذ بنظام اللامركزية ، دفعا لأخطاء الجمود والعقم والاستبعاد .

وبفارق برديايف بين الشخصية والفردية ، وعنده أن الفرق بينهما فرق أساسي ، فالرجل الفردي يعنى بالتعبير عن رغباته تعبيرا لا حدود له ويستند على ذاته أنه في عزلة عن سائر الناس ، ولكن صاحب الشخصية يرى أن له رسالة وأن عليه أن يقوم بنصيبه في خدمة الإنسانية ، وعنده أن الشخصية لا تنمو وتتقدم الا في كنف الحب والعطف والشعور بمعنى الجماعة وبالعامل الخلاق الموجه الى الخير العام الشامل ، وأنصار المذهب الشخصى اشتراكيون ، ولكنهم يرون أن تراعى الاشتراكية في تحقيق مثلها القيم الشخصية وتوسع المجال للقوى الشخصية الخالقة .

ويمكن أن نلمح خلال ما تقدم أن برديايف يجعل الشخصية الحرة الخلاقة محور مذهبه ومناطق تفكيره ، وليست الشخصية عنده وسيلة ، وأن الناية هي النمو الحر الكامل للشخصيات ، وعنده أن الوجود الحق هو وجود الشخصية الحرة ، وإذا كان أساس المعرفة الفلسفية الحقبة تجربة الفيلسوف نفسه ، فإن تجربة برديايف الشخصية هي باعث فلسفته ونقطة ابتدائها وهدفها ، فقد رفض برديايف النظام الذي فرض عليه في روسيا ، وأبى المساومة في قبوله ، على أن الشخصية عنده ليست شيئا جاهزا قد فرغ منه وتم تكوينه ، وإنما هي مثل أعلى يجاهد الإنسان طوال حياته في سبيل تحقيقه ، والشخصية كفاح مستمر وجهاد دائم وانتصار متواصل على الاستبعاد ، وأيس في استطاعة الإنسان أن يحقق إمكانياته الا بالجهاد واحتمال الآلام ، والرجل الذي يخضع للقوى الخارجية وينقاد لشهواتها يقف نموه ، ويتعطل تقدمه ، ويفقد حريته ، ولا تنمو الشخصية الا عن طريق شعور الإنسان برسائلته وحبه للبشر ، وبذله الجهد في مساعدتهم ، واثراء الحياة الإنسانية ، على أن تحقيق الشخصية شيء نادر ، والشخصية في معظم الناس تظل قوة كامنة قد يقضى عليها الانحلال والاذعان للمجتمع وغلبة الشهوة ، أي أن نمو الشخصية كاملا يستلزم عنصرا من عناصر التنسك والسيطرة على الدوافع والأهواء .

ويأخذ برديايف على الفلسفة اليونانية أنها وجهت عنايتها الى الموضوع وصورته وقصرت في ادراك معنى تجربة الذات باعتبارها حرة خلاقة ، وقد تفوقت المسيحية عليها من هذه الناحية وكان لها تأثير هام في التحرير ، ولكن المسيحية خلال تقلدها اكتسبت بعض عناصر

الهيكلية ، واستعانت بفلسفة أرسطو ، والفلسفة الحديثة في اتجاهها الى أن تحرير الروح الانسانية أقرب الى طبيعة المسيحية من الفلسفة المدرسية التي سادت في العصور الوسطى .

وقد أبعدت الفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الفلسفة عن العالم الموضوع ، ولكن برديانف يرى أنها في قيامها بهذا العمل أنكرت الحرية ، فهيجل يتحدث على الدوام عن الروح الصاعدة التي تعبر عن نفسها في الانسان ، وهو من ثم لا يرى أن الانسانية وحدة حرة قائمة بذاتها . واخفاق هيجل في التسليم بوجود حقيقة الروح الانسانية هو الذي جعله مستعدا لأن يجعل الفرد خاضعا لقوة أسس منه مثل قوة الدولة .

والفلسفة من غير المدرسة الألمانية مثل فلاسفة المدرسة الانجليزية وعلى رأسهم فرنسيس بيكون تحرروا من سيطرة اللاهوت ليخضعوا لسلطة أخرى ، وهي سلطة العلم الذي حاول القضاء على الفلسفة والميتافيزيقا ، ويحمل برديانف على هذا النوع من العلم حملة شعواء ، وهو يرى أن نتيجة العقلية المستعمدة التي حاولت أن تستعيد قوى الروح الأسس وتجعلها خاضعة لاحدى الملكات التابعة لها من أجل مصلحة ما تسميه النشاط العلمي ، ويؤكد برديانف أن المعرفة الفلسفية تتميز من المعرفة العلمية وأنها أسس منها مكانة وأجل شأنا ، وللأسف في نظره أساس حسي ، ولكل فيلسوف حق حسي طريف خاص به ، والفلسفة تقوم على مجموعة تجارب الوجود الانساني ، وهي تجارب تشمل تجارب الانسان العقلية والارادية والعملية ، وذلك في حين أن العلم مقصور على ناحية واحدة من ناحية التجارب الانسانية وهي التجربة العقلية ، ومسألة القيم مسألة شعورية ، ومع ذلك فإن القيم لها المنزلة العليا في المعرفة الفلسفية ، والفلسفة هي التي تقرر معنى العلم مستعملة معيار القيم الذي يعجز العلم عن الاثبات به أو الحكم عليه ، والمعرفة العلمية معرفة العالم الموضوعي وليست معرفة العالم الوجودي للروح الخالقة ، وقد ساعد العلم في بسط سيطرة الانسان على المادة ، ولكن جعل العلم مسيطرا على الدين والفلسفة أدى الى انتشار أن فكرة الكائنات البشرية ليست غايات في نفسها وإنما هي مجرد وسائل ، ومساق الى انكار حقوق الفرد ، وإذا أسفر ذلك عن فناء الجنس البشرى فإن جانباً من تبعه ذلك يقع على عاتق العلم .

والماركسية أحصى مظاهر هذه النزعة العلمية . وقد قالت الماركسية بحق ان على الفلسفة أن تغير العالم ، ولكنها أقامت هذه الفكرة على أساس من الفلسفة المادية ، والمادية ترى أن الانسان من مخلوقات البيئة الاجتماعية ، ومن ثم استخلصت أن على المجتمع أن يعمل على الفلسفة بدلا من التسليم بأن الفلسفة تعمل على المجتمع ، ويرى برديايف ان الماركسية تذهب الى الاعتقاد بأن الحياة الروحية يمكن أن تتناول على نفس الأسس المعمول بها في الحياة المادية ، وأن الروح والفكر والثقافة الخالقة قابلة لأن تخضع للنظام الذي تخضع له الحياة الاقتصادية والحياة السياسية ، ومحاولة تنظيم الفكر تسفر في مثل هذه الحالة عن تقوية جهاز الشرطة والجاسوسية ، وهو لا ينظم الفكر ولا يقضى على القوضى ، وإنما ينظم القوضى ويقضى على الفكر .

والماركسية والنزعة العلمية السائدة تتضمنان مد الحياة الإنسانية الى المستقبل على حساب الحاضر ، فالحياة الواحية تمد حياة بالسة شقية ، وان الذرة الاجتماعية وتطبيق الوسائل العلمية على المجتمع سيكفلان للمستقبل حياة رغدة سعيدة .

ورأى الماركسية في التاريخ قائم على الاعتقاد بأن المادة والنظم الاجتماعية خاضعان للقوانين الميكانيكية ، ويرى برديايف أن الماركسية تسلب التاريخ روحه لتعلفها بفكرة أن للواقع التاريخي الجوهرى هو الحركة المادية الاقتصادية . وكما أن الانسان له روح وجسد فكذلك التاريخ له ثنائيته فى نظر برديايف ، ومعنى التاريخ يتجلى له فى الصراع بين الروح والطبيعة ، فالروح تحاول أبدا السيطرة على الطبيعة ، وأن تتغلب على جبرية الطبيعة وأن تنفخ حياة الانسان جميعها بما عندها من حرية ، والرجل الذى بلغت شخصيته أوفى مراحل الاكتمال هو الرجل الذى أصبحت جهوده جميعها منبعثة من روحه الخالقة ، فى حين أن الانسان الواقع فى قبضة التاريخ الأرضى يخضع للضرورات ، ولا يكاد يبعو أثر للروح الحرة فى أعماله ومواقفه ، واللحظة الحاضرة فى رأى برديايف ، تحمل كل ما له معنى فى الحياة ، لأن الانسان يستطيع أن يجعل هذه اللحظة خالدة عن طريق الحب والخلق والابداع ، ويصل الانسان الى الحكمة حينما يعرف كيف يجعل لكل لحظة من لحظات حياته معنى ودلالة .

وبرديايف من ثم يرى التاريخ صراعا مستمرا بين الزمن وتلايدية . ولكن ذلك ليس معناه أن هناك تقدما مستمرا يدل على تزايد انتصار .

الروح ، وهو يرفض الرأى القائل بأن السعادة والكمال لا يتحققان الا فى العصور المتأخرة ، وأن على الأجيال السابقة أن تحتل الشقاء لتسعد الأجيال اللاحقة ، وعنده أن كل فرد خلال التاريخ عنده امكانيات بلوغ الأبدية فى كل لحظة من لحظات حياته ، ومن ثم فان معنى التاريخ يمكن الوصول اليه فى كل لحظة •

ويقسم برديائف ما يسميه التاريخ الارضى الى أربعة عصور :  
العصر الأول هو العصر السابق لظهور المسيحية ، والعصر الثانى ينتهى بظهور توما الاكوينى ، وفى هذا العصر سيطرت الكنيسة الكاثوليكية على كل مظهر من مظاهر الحياة الإنسانية أو على الأقل بذلت جهدا فى سبيل هذه السيطرة وقد نجحت فى أكثر نواحي الحياة ، وقد كان العصر الوسيط عصر التنسك والزهادة لأن الكنيسة أعلنت فيه الحرب على الأهواء والميول الإنسانية ، وهذا التنسك قوى الجوانب الروحية فى الانسان ولكنه أنكر عليه الحرية ، لأن رجال الدين حاولوا إقامة حدود لقوى الانسان الخالقة فى التعبير عن نفسه ، والعصر الثالث يبدأ من عهد احياء العلوم والاصلاح الدينى ، وقد أطلق هذا العصر قوى الانسان الخالقة ولذلك ازدهرت الروح ازدهارا رائعا فى ميادين الفن والعلم والثقافة ، ولكن النزعة الإنسانية التى بدأت فى ذلك العصر باطلاق قوى الانسان انتهت - فى رأى برديائف - باضعاف تلك القوى ، ومرد ذلك الى العيوب الكامنة فى النزعة الإنسانية ذاتها . والنزعة الإنسانية تجعل الانسان مركز الكون ، وتؤكد حقه المطلق فى التعبير عن فرديته ، وكذلك حقه المطلق فى حرية الفكر ، وهى بذلك توسع المجال أمام الانسان لتأكيد ذاته وإظهار قدرته على الخلق والابداع ، ولكنها ان كانت من ناحية ترفع الانسان كما يبدو فانها من ناحية أخرى تهبط به ، لأنها تقربه من حياة الطبيعة تلك الحياة الحيوانية ، إذ أنها تعتبر الانسان مخلوق الدوافع الطبيعية والفرائز ، وهكذا أدى ابتعاد النزعة الإنسانية عن مسيحية العصور الوسطى الى الامعان فى تأكيد النفس ، واتباع هذا التأكيد الى انطلاق الدوافع الغريزية ، وقد اضعف هذا الانطلاق قوة تماسك الشخصية ، وبغير هذا التماسك يعجز الانسان عن النهوض بمسائله فى الحياة ، وواضح من ذلك أن برديائف يرى أن النزعة الإنسانية التى صارت عاملا هاما فى الحضارة الحديثة كانت فى الوقت نفسه من عوامل اضعاف الشخصية والقوى الخالقة ، وقد ظهرت آثار الضعف فى العصر الحديث •



ويسمى بردياتف العصر الرابع للتاريخ الأرضي العصر الوسيط الجديد وهو يعتمد ان الانسانية قد بدأت الانتقال الى هذا العصر ، وهو الذى سينهى عصر التحلل الذى نجم عن شـيـوع النزعة الانسانية . وسيبقى هذا العصر تألفا جديدا بين ما هو مقدس وما هو ارضي ، وسيكون هذا الانسداد مختلفا عن الاتحاد الذى تم بينهما فى العصر الوسيط ، وذلك لانه سيفسح مكانا مرموقا للحرية والقوى الخالقة . ويوفق بين الدين وبين العلم والفلسفة والفن والحياة الاجتماعية . وسيمتاز هذا العصر بالحناءة بالجانب الروحي فى الانسان واعتباره عاملا هاما فى المجتمع الانساني . وسيشاهد هذا العصر ازدهارا رائعا للفن والثقافة ، ويتغلب على المشكلات السياسية والاقتصادية التى تبتدئ فى الوقت الحاضر شديدة التعقيد مستعصية على العلاج ، ولا بد لذلك من الايمان بالله وبالانسان . ولذا يكره بردياتف الآراء التى تميل الى انتقاص الطبيعة الانسانية كما يهاجم الصوفية الزائفة - فى رأيه - وهى تلك الصوفية التى تنتكر للدين ، وتجاهل المجتمع ، وتبدي علم الاكتراث بالحوادث الجارية ، والمتصوفة من هذا الطراز يجدون مصدر الشر فى النوازع الانسانية ومطالب الجسد ، ويكبر عليهم ذلك فيسرفون فى كبت تلك النوازع والتعامل على أنفسهم ، وينتهى بهم الأمر الى كراهة اخوانهم البشر واحتقارهم ، وقد كشف فرويد سوء مقبة هذا الكبت ، وأظهر أن تلك النوازع المحتسبة تحاول التغلب ، وتتخذ لها مسارب ومخارج تدل على الاضطراب النفسى والفوضى الداخلية وخير وسيلة لمقاومة النوازع السيئة والشهوات الضارة هى ايقاظ قدرة الانسان الخالقة واثارة قواه الروحية ، وذلك بتوجيه ارادة الانسان الى غايات اسمى ، وفى هذه الحالة يمكن تحويل الأهواء المدمرة الى ميول خالقة تخدم الروح وتنفع المجتمع ، أما القضاء على الارادة والاسراف فى الضغط على الميول والنوازع الانسانية فانه يؤدى الى فقد الشخصية واقفارها ، ويطيل بردياتف فى التفریق بين نزعتة الصوفية الايجابية القسامة على الحب والحرية وتنسجع القوى الخالقة والنزعة الصوفية السلبية المبهضة للحياة والاحياء والتي لا تصلح حالا ، ولا تأتى بخير ، وتفرق الانسان فى مستنقع من اليأس والتشاؤم .

ويمكن أن نستخلص مما تقدم أن بردياتف مفكر حدسي كما ذكرت ، وفلسفته تعبير عن حياته الداخلية وعواطفه العميقة وتجساربه الفكرية والعملية ، وثمرة اطلاع واسع على المذاهب الفكرية فى مختلف العصور والحضارات ، ومراقبة للأحداث الكبرى التى حدثت فى حياته ووقع

بعضها تحت بصره ، ويخيل لي أن هذا الرجل بتجربته الروحية العميقة  
وادراكه الحدسي الكاشف قد ألقى الكثير من الضوء على مشكلة الإنسان  
في العصر الحاضر وموقفه بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية  
والاقتصادية .

ومن أهم نواحي تفكيره وأبرزها عنسايته بالشخصية الإنسانية  
واستقلالها الروحي ، ومقاومته للمذاهب الكلية في سبيل صيانة هذا  
الاستقلال والابقاء على كرامة الإنسان .

وضيقه بالأحوال السائدة لم يدفعه الى معسكر الفوضويين ولا الى  
جماعة المنهزمين اليائسين ، بل زاده إيمانا بالحاجة الى الحكومة القوية  
التي تسترشد بالقيم الروحية ، وتقيم الوزن للشخصية الإنسانية ، لان  
قوة الدولة متوقفة على قوة الأفراد الذين تتكون منهم الدولة ، وكلما كان  
هؤلاء الأفراد أصحاء يستلهمون في أعمالهم روح الحب ، ولا تجد قواهم  
الخالقة ما يعترض نشاطها كانت الدولة أقدر على علاج المشكلات ومواجهة  
الأحداث وإزالة العقبات من طريقها .

وقد عبر الرجل عن آرائه ونظرياته في سلسلة له من الكتب  
القيمة منها : كتاب « العبودية والحرية » وكتساب « الحرية والروح »  
و « مصير الإنسان » و « معنى التاريخ » و « الفكرة الروسية » وكان  
يبسط أفكاره ويوضح وجهة نظره في حماسة وحرارة وبلاغة متسألقة ،  
ويدعم تفكيره بمناقشة المذاهب الفلسفية وكبار المفكرين القدماء منهم  
والحديثين ، مما يجعل قراءه مدينين له بالكثير .

# التأمل الأول

---

■ موقف الفيلسوف الفاجع  
ومشكلات الفلسفة

---



## الفصل الأول

- الفلسفة بين الدين والعلم
- الصراع بين الفلسفة والدين
- الفلسفة والمجتمع

فأجح حقا موقف الفيلسوف ازاء العداء المصوب اليه من كل جانب . وقد اتخذ هذا العداء مظاهر شتى خلال تاريخ المدنية ، والحق ان الفلسفة أكثر جوانب الثقافة تعرضا للطعن ، بل ان مقدماتها الاولى توضع على الدوام موضع التساؤل ، وينبى على كل فيلسوف أن يبرر أولا صحة دعواه لممارسة وظيفته . والفلسفة ضحية للهجمات المتضاربة ، فالدين والعلم كلاهما من أعدائها الصرخاء . وموجز القول أن الفلسفة لم تنظر في وقت ما بما يشبهه التأييد الشعبي من بعيد أو قريب ، كما أن الفيلسوف لم يحقق قط الشعور بأنه يشجع « مطلبيا اجتماعيا » إيا كان شأنه .

ويضع « أوجست كونت » الفلسفة - في نظريته الخاصة بالمراحل الثلاث للتطور الانساني - في المرحلة الوسطى حيث تساعد الميتافيزيقا على عبور الهوة بين الدين والعلم . وقد كان « كونت » نفسه فيلسوفا على الرغم من أنه أطلق على فلسفته اسم « الفلسفة الوضعية » ، أي العلمية ، وكان يعد هذه الفلسفة العلمية مقدمة لمرحلة علمية خالصة هي الفترة التالية في تطور الروح الانساني . وكان من لب المذهب الوضعي أن يرفض كل ترجيح أو استقلال للمعرفة الفلسفية ، وإن يخضع هذه الفلسفة مباشرة للعالم ، وهذه الفكرة التي نادى بها « كونت » أصبحت

أشد تغفلا في الشهور العام مما قد يبدو لنا حينما ننظر الى مذهب  
الوضعي بمعناه الضيق . وقد أصبحت كلمة « فيلسوف » من الكلمات  
الشعبية خلال « عصر الاستنارة » ، بيد أن هذا الابتذال أساء الى الفلسفة  
دون أن ينتج فيلسوفا واحدا يمكن أن نضعه في مصاف الفلاسفة  
العظام .

ولقد كان الدين مصدر أول هجوم وأعنفه على الفلسفة ، وما برحت  
الحركة مسجلا بينهما حتى اليوم ، وما فتى الدين قائما - رغم انف  
« أوجست كونت » - باعتباره وظيفة أبدية للروح الانسانية . وهذا  
الصراع هو الذي يطبع موقف الفيلسوف بطابع المأساة أولا وقبل كل  
شيء . أما النزاع بين الفلسفة والعلم فأقل ضراوة ، والتعارض القائم بين  
الفلسفة وتقوم بحلها هي عينها مشكلات اللاهوت ، غير أن رجال اللاهوت  
تعبيرا ادراكيا ، وميدانا من ميادين المعرفة ، والمشكلات التي تضعها  
الفلسفة وتقوم بحلها هي عينها مشكلات اللاهوت ، غير أن رجال اللاهوت  
دأبوا دائما على اضطهاد الفلاسفة وتعذيبهم ، بل ولحاقهم في بعض  
الأحيان ، وما ينهض دليلا على أن هذا الاضطهاد لم يكن سمة من سمات  
العالم المسيحي وحده تلك المعاملة التي لقيها الفلاسفة العرب من رجال  
الدين (١) . ولدينا فضلا عن ذلك تلك الأمثلة المشهورة ، « فسقراط »  
حكم عليه بأن يتجرع السم ، و « جوردانو برونو » أحرق حيا ،  
و « ديكارت » أرغم على الالتجاء الى هولندا ، و « اسبنوزا » طرد من المجتمع  
اليهودي ، وهذه الشواهد تكفي للدلالة على ألوان التعذيب ، وصنوف  
الاضطهاد التي صيها المثلثون الرسميون للدين على رموس الفلاسفة .

وكانت وسيلة الدفاع الوحيدة للفلاسفة هي أن يعرضوا جانبي  
الحقيقة التي يدعون اليها . وينبغي ألا نرجع سبب هذا الاضطهاد  
والتعذيب الى جوهر الدين نفسه ، وإنما الى هذه الحقيقة وهي أن الدين  
يميل الى أن يجعل من نفسه عنصرا موضوعيا في البناء الاجتماعي ،  
والوحي - وهو أساس الدين - لا يتعارض مع المعرفة ، وإنما على العكس  
من ذلك هناك تجاوب بينهما ، فالوحي هو ما يكشف لي ، والمعرفة هي  
ما أكتشفه بنفسي ، فكيف يمكن أن يكون ثمة تعارض بين ما أكتشفه عن  
طريق الإدراك ، وبين ما يشته لي الدين ؟ بيد أن هذا النزاع يقع فعلا ،  
ويضع الفيلسوف في مأزق فاجع ، لأنه بوصفه رجلا مؤمنا قد يكون مهينا

لقبول الوحي ، فعليتنا إذن أن نلتزم هذه التفسير في الطبيعة المعقدة للدين باعتباره ظاهرة اجتماعية ، وفي أن « الوحي الإلهي » - وهو الجوهر الخالص الاصيل للدين - تدنس ردود الفعل المباشرة للمجتمع الانساني الذي نزل فيه الوحي ، والوسائل التي يصطنعها الناس لاستغلاله في مصالحهم الخاصة . وهذه الحقيقة تمكننا من أن ننظر الى الدين من الوجهة الاجتماعية (١) .

ولا وجود لصلة أساسية بين الوحي والمعرفة مادام الوحي لا ينطوي على عنصر ادراكي ، والوحي لا يصير جزءا من المعرفة الا بفضل ما يضيفه الانسان اليه بفكره ، واللاهوت كالفلسفة كلاهما يتألف من أفعال انسانية بحتة من أفعال المعرفة . والتأويل العقلي للحقيقة التي يأتي بها الوحي هو في الواقع تعبير عن المجتمع أكثر من أن يكون تعبيراً عن للعقل الفردي . ومن هنا كان الصراع بين الفلسفة واللاهوت ، بين الفكر الفردي والفكر الجمعي . وعلى ذلك يمكن أن يكون الوحي ذا أهمية كبيرة للمعرفة لأنه ينطوي على تجربة فلسفية متميزة ، وحادثة عالية تستطيع الفلسفة أن تحيلها الى مسلمات باطنة . فالمعرفة الروحية هي جوهر المعرفة الفلسفية ، وحسب الفيلسوف هو بالتالي حوسب تجريبي .

وكل « لاهوت » يتضمن فلسفة تقرها الهيئة الدينية ، وهذا القول يصدق خاصة على اللاهوت المسيحي كما يعرضه دكاترة الكنيسة . وقد كان الفكر الديني الشرقي متشبها بالافلاطونية ، والواقع أنه ما كان يستطيع أن ينشئ العقيدة المسيحية بغير الأساس التشكلي للفلسفة اليونانية . أما المدرسة الغربية ( الاسكلائية ) فكانت متشبعة بالفلسفة الارسطية - التي لولا مقولاتها - وخاصة التفرقة التي وضعها بين الجوهر والعرض - لما كان من الممكن أن تحدد فكرة «الذهب الكاثوليكي» عن « القربان المقدس » . ويقول « لايرتونيير » - ولهذا القول ما يبرره الى حد ما - ان فلسفة العصر الوسيط لم تكن خادما للاهوت بالقدر الذي كان به اللاهوت خادما للفلسفة ، وفلسفة معينة بالذات (٢) ، كما هو الحال عند «القدس» توما الاكويني « الذي أخضع اللاهوت للفلسفة الارسطية » .

(١) يورد كل من « ماركس » و « دوركايم » ملاحظات اجتماعية عدم يمكن تطبيقها

( المؤلف )

أيضا على الدين .

(٢) ويسمى بها « بروياق » الفلسفة الارسطية . ( المترجم )

ومن هنا كانت العلاقات المعقدة التي قامت دائما بين الفلسفة واللاهوت ، فمن ناحية اصطلم التفكير الفلسفي الحر « بالدجباطيقية » أو القطعية التي تميزت بها الفلسفة الجبرية ، وعن هذا الطريق ناصبت الفلسفة نفسها العدااء ، وأصبحت ضحية لمجودها الخاص . ومن ناحية أخرى عاق تقدم العلم ذلك الخليط الذى يتألف من كل ما هو زائف فى الكتاب المقدس من الناحية العلمية من معارف فلكية وجيولوجية وبيولوجية وتاريخية ، وهى جميعا قامت على أساس من خرافات شاعت فى مجتمع بدائي . أما الوحي الدينى الخالص الذى نجده فى الكتاب المقدس فلا يمكن أن يقف عقبة فى سبيل العلم ، ولكن هذا الوحي الدينى يجب أن يتطهر من تلك العناصر الطفيلية سواء الفلسفية منها أو العلمية ، والتي يعود إليها السبب فى الخلافات التى لا تنقطع ، وعندئذ تخف وطأة المأساة الكامنة فى موقف الفيلسوف ، على ألا نلغى الفيلسوف نفسه . والفلسفة التى كانت لا تقنع بأن تتخذ لنفسها غايات دينية ، أصبحت لها الآن مطالب دينية . ولقد كان هدف كبار الفلاسفة دائما هو بعث الروح بعثا جديدا عن طريق المعرفة ، ولقد جنحوا الى اعتبار الفلسفة وسيلة للخلاص ، وهذا القول ينطبق على الفلاسفة الهندوس ، وعلى « سقراط » و « أفلاطون » ، وعلى الرواقين و « أفلوطين » ، وعلى « اسبنوزا » و « فخته » و « هيغل » ، وعلى « فلاديمير سولوفيف » فى العصر الحديث . ولقد اتخذ « أفلوطين » موقفا معاديا للدين لأن الدين يقتضى وجود وسيط حتى يتم الخلاص ، بينما كانت الحكمة الفلسفية - وفق مذهبه - كافية بتحقيق الخلاص دون حاجة الى وسيط ، وهكذا لم يكن هناك نوع من الاختلاف بين آله الفلاسفة وبين آله « ابراهيم » و « اسحاق » و « يعقوب » لحسب ، بل كان هناك نوع من الصراع . وبلغ هذا التعارض اقصاه عند « هيغل » الذى جعل للفلسفة مركز السيادة على الدين فى عملية التطور الروحى . وقد جرت الفلسفة على هذا التقليد ألا وهو أن تهدم المعتقدات الشعبية من أساطير مبنوثة فى خنايا الدين ، الى خضوع الانسان الأعلى لسلطة الماضى . وذهب سقراط « ضحية لهذا الصراع » ، ولكن اذا كانت الفلسفة تبدأ أحيانا بتفنيد الأسطورة ، فانها تنتهى الى الاعتراف بها باعتبارها صيغة



تتجمع فيها المعرفة الفلسفية . وقد أثبت « آفلاطون » هذه الحقيقة حينما انتقل من « التصور » concept إلى الأسطورة باعتبارها وسيلة لبلوغ المعرفة الحقة ، والفلسفة الهيجيلية تبين آثار ذلك الاتجاه في الفلسفة المتأالية الألمانية .

ونستطيع أن نتعقب أصل هذا التعارض في المدنية الاغريقية ، فبينما كان الشعور الديني عند اليونان يخضع الحياة للمصير ، كانت الفلسفة تخضع الحياة للعقل (١) . بيد أن الفلسفة الاغريقية - وقد ظفرت بتلك الأهمية الشاملة - قد وضعت الأساس للنزعة الانسانية الاوروبية ، فليس لنا أن نتوقع أن تتنازل الفلسفة يوما ما عن حقها في بحث المشكلات الأساسية الدينية وحلها اذا سميها ذلك وهي المشكلات التي يطالب اللاهوت باحتكارها . وقد كانت النبوة ملازمة للفلسفة دائما . فهناك إذن ما يبرر تقسيم الفلسفة إلى فلسفة علمية ، وفلسفة لها طابع النبوة (٢) . وهذا النوع الأخير من الفلسفة هو الذي يجد نفسه في صراع مستمر مع الدين واللاهوت . فالفيلسوف الحق لا يقنع بأن يفهم العالم فحسب ، ولكنه يود أيضا أن يغير هذا العالم ويصلحه ، بل أن يبعثه بعثا جديدا . وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والفلسفة تهتم أساسا بالفرض من وجودنا ومصيرنا ؟ وقد ادعى الفيلسوف دائما أنه لا يستوحى حبه للحكمة فحسب ، ولكنه يريد أن ينشر هذه الحكمة نفسها ، فالانصراف عن الحكمة في هذه الحالة انصراف عن الفلسفة نفسها (٣) . ومن الحق أن الفلسفة معرفة أولا وقبل كل شيء ، ولكنها معرفة جامعة تحيط بكل نواحي الوجود الانساني ، وهدفها الأساسي هو أن تكتشف وسائل تحقيق المعنى . وقد قنع الفلاسفة أحيانا بالدعوة إلى فلسفة تجريبية ساذجة أو فلسفة مادية ، بيد أن الطابع الأساسي للفيلسوف الحق هو حب ما بعد الطبيعة ، وهو في هذا المجال ينسارع مع العالم المتعالي ، ويأبى أن يذعن لأي تفسير للمعرفة يجعل نشاطه مقصورا على العالم الأدنى . ومن هدف الفلسفة أن تبحث عبر حدود العالم التجريبي ، وأن تنفذ بذلك إلى الكون المعلوم . إلى العالم

(١) فم « ل. برونتشك » في كتابه ، « كلام الفيلسوف في الفلسفة الغربية »  
نشرها منذ أن كانت الاساسية التي تقوم عليها الفلسفة اليونانية .

Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, (٢)

Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft (Logos t. I). (٣)

المتغالي • واننى اميل ميلا شديدا الى الاعتقاد بان الميتافيزيقا تنشأ عن  
تبرئنا بالعالم الذى يحيط بنا واشتمزازنا من الحياة التجريبية •

واندماج الفيلسوف فى أعماق الوجود يسبق نشاطه الادراكى ، بل  
يشمله أيضا • والفيلسوف لا يستطيع أن يبنى فى الفراغ ، كما أن  
تعقبه للفلسفة لا يمكن أن يفصله أو يعزله عن الوجود مادام لا يملك الا ان  
يستخلص المعرفة من الوجود ومأساة الفيلسوف تحدث فى أعماق  
وجوده ، ومشاركته الأصلية فى غريبة الوجود هى التى تيسر له فهم  
الوجود . ولكن ، أليس الدين هو حياة الانسان التى كشفها ثلوحى ،  
حياته فى أعماق الوجود ؟ فكيف يمكن أن تتجاهل الفلسفة الدين ؟ هذا  
هو جوهر المأساة كما يعانها الفيلسوف ، فهو من ناحية لا يستطيع أن  
يدعن - بل ينبغي ألا يدعن - حقاً لسلطة الدين ، وهو من ناحية عرضة  
لأن يفقد كل فكرة عن الوجود ، وما يمكن أن يصدر عنها من قوة ، حينما  
يمرض عن التجربة الدينية •

وللحقائق الفلسفية دائماً مصدر ديني ، فالمذاهب التى سبقت  
سقراط ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحياة الدينية اليونانية . وثمة اتصال  
وثيق أيضاً بين الأفلاطونية والأسرار الأورفية ، وفلسفة العصر الوسيط  
مسيحية عن وعي وإدراك ، كما شجيت فلسفة كل من « ديكرات »  
و « اسبنوز » و « ليبنتس » و « يركلى » وكذلك المثالية الألمانية على  
عناصر دينية ، بل انى اميل الى الاعتقاد - مهما يبدو فى هذا الاعتقاد من  
غرابة - أن الفلسفة الحديثة عامة ، والفلسفة الألمانية خاصة أشد مسيحية  
فى جوهرها من فلسفة العصر الوسيط بسبب موضوعاتها الرئيسية  
وطبيعة تفكيرها ، وذلك لأن فلسفة العصر الوسيط كانت لا تزال قريبة  
العهد بالفلسفات اليونانية والأفلاطونية والأرسطية من حيث مبادئ  
تفكيرها ، ولم تكن المسيحية قد استطاعت بعد أن تتغلغل فى فكر  
العصر الوسيط •

وقد نفلت المسيحية الى ماهية الفكر نفسه فى فجر العصور  
الحديثة حيث صادف ذلك مولد الفلسفة الديكارتية ، وكشفت  
عن ناحية جديدة من المشكلة الفلسفية بأن جعلت الانسان مركزاً  
للكون ، وهذا يتفق مع التغيير الثورى الذى أحدثته المسيحية ،  
فقد كان الاهتمام بالموضوع هو الاتجاه الأساسى للفلسفة اليونانية  
ولكن الفلسفة الحديثة تهتم بالذات ، وذلك نتيجة لتأثير المسيحية  
فى تحرير الانسان من ربة العالم الموضوعى الطديعى ، وكانت

مشكلة الحرية - التى لم تلعب دورا فى الفكر اليونانى - هى النتيجة المباشرة لهذا التحرير . ومن الواضح أننى لا أعنى بذلك أن الفلاسفة الألمان كانوا أشد مسيحية من القديس « توما الاكوينى » أو المدرسين ، أو أن فلسفتهم كانت مسيحية كلها ، فليست بنا حاجة الى القول بأن « القديس توما » كان أقرب الى الله من « كنت » و « فخته » و « شلنج » أو « هيغل » ، ولكن بينما كان من الممكن أن تظهر الناحية الفلسفية من مذهب القديس « توما الاكوينى » فى عالم غير مسيحى ، فإنه من المستحيل أن نتصور ظهور المثالية الألمانية خارج المسيحية . وقد كان من أثر المسيحية كلما نفذت الى أعماق الفكر والمعرفة أن حرر الانسان من سلطة الكنيسة وقيودها اللاهوتية ، واكتسبت الفلسفة زيدا من الحرية بأن استخلصت المسيحية مما شابها من عناصر فلسفية جبرية . بيد أن رجال اللاهوت أبوا الاعتراف بهذا التحرير للوعى المسيحى او الاعتراف بأن المسيحية قد أصبحت شيئا باطنا ( محايثا ) وهذه الباطنية كانت دائما مصدرا لقلق الكنيسة الرسمية . ولكو الفلسفة شأنها فى ذلك شأن الدين الحقيقى يمكن أن تترك أثرا طيبا بأن تطهر الدين من عناصره الخارجية التى لم ينزل بها الوعى ، ومن الاضافات الاجتماعية البحتة . وأشكال المعرفة البالية .

ويزداد صراع الفيلسوف البطولى حدة بظهور علو آخر ، ويبدو حقا أن العالم كله يتحد لينكر على الفيلسوف حقه فى التفكير الحر . فما يكاد يتخلص من عوائق العقائد الدينية واللاهوت والسلطة الكنسية حتى صار ينتظر منه أن يسهم فى عقائد العلم . وما يكاد يتحرر من أوامر قوة عليا حتى يخضع لأوامر قوة سفلى . وهكذا وجد نفسه وقد اعترضت مسيبله للمعتقدات الدينية والعلمية فى موقف من التقيد لا يمكن احتماله . ولم يسمح للفيلسوف بالتفكير الحر الا فى فترات قصيرة فحسب ، ولكن هذه الفترات آتت ثمارها الفلسفية الرائعة . وموقف الفيلسوف لم يكن آمنا فى يوم من الأيام ، فإنه لا يستطيع أن يطمئن الى استقلاله ، وإنما يبقى دائما هدفا للنفور . وحتى « الجامعة » لا ترضى به الا على شرط أن يلتزم الصمت فيما يتعلق بفلسفته الخاصة . وأن يكرس عنايته أولا لتاريخ الفلسفة ، والمذاهب الفلاسفة الآخرين .

والعلم غير من الفلسفة شأنه فى ذلك شأن الدين . وهو كالدین ايضا قد شيد مذهباً يزعم أنه من الممكن استبداله بالفلسفة . وهذه القطعية العلمية هى حقا المصدر الرئيسى للهجمات التى توجه الى الفلسفة ،

اذ ان العلم لم يكتف بأن يتقدم باستمرار في تضيق مجال الفلسفة ، ولكنه حاول أيضا أن يقضى عليها قضاء تاما ، وأن يستبدلها بادعائه الشمول ، وهذه المحاولة هي ما تعرف عادة باسم « النزعة العلمية » scientism ويعرفها « ماكس شيللر » بأنها « ثورة العميد » أو ثورة الأدنى على الأعلى (١) . وهذا حق ، اذ ماذا يدفع الانسان الى أن يرفض الخضوع للدين اذا كان قد رضى بأن يخضع للعلم ؟ ومن رأى « شيللر » أن الفلسفة اذا كانت استسلمت للايمان فانها كانت تستطيع أن تسيطر على العلم ، وهو بالطبع لا يقصد بالايمان اللاهوت أو سلطة الكنيسة الخارجية - أي الدين بعد أن أصبح هيئة اجتماعية ، فلايمان لا يستطيع أن يستعبد الفلسفة ولكنه يستطيع أن يملأها بالغدنة فحسب . غير أن الفلسفة في صراعها مع الدين من حيث هو سلطة متحركة تعاقب أبحاث الفلسفة الجريئة بالاعدام حرقا قد انتهت الى العزوف عن الايمان بوصفه نورا داخليا يهد السبيل الى المعرفة .

هذه هي الظروف التي تأمرت لكي تجعل من موقف الفيلسوف موقفا فاجعا . ولكن ، ربما كانت المأساة كامنة في الموقف نفسه سواء كان الفيلسوف مؤمنا ، أم لم يكن ، فاذا كان الفيلسوف غير مؤمن فان نجرته وأفق يضيقان ، ويوصد شعوره في وجه العوالم كلها اللهم الا عالمه وحده ، وتجلب معرفته ، ويفرض قيوده الخاصة على الوجود ، فانعدام المأساة هو مأساة الفيلسوف الذي يفتقر الى الايمان ، وبينما نرى أن الايمان مرادف للشعور بالعوالم الأخرى ، وبدلالة الوجود ، فان فيلسوفا من هذا النوع يصبح في نهاية الأمر عبدا لحريته الخاصة . ولكن حينما يكون الفيلسوف مؤمنا من ناحية أخرى فان مأساته تتخذ صورة مقايير ، اذ يصطدم في محاولته لممارسة نشاطه الذهني بالنظام الاجتماعي الذي يصبح فيه الايمان شبيها خارجيا عن طريق سلطان الكنيسة وعلى أيدي رجال اللاهوت الذين يفرضون قيودهم من اتهامات بالالحاد وما يجره ذلك من اضطهادات مختلفة . وهذا التعارض يصور الصراع الدائم بين الايمان باعتباره ظاهرة أولية - أي كملافة مع الله - من ناحية ، وبين الايمان باعتباره ظاهرة اجتماعية ثانوية بحته ، وباعتباره علاقة مع الهيئة الدينية من ناحية أخرى . ولكن مأساة الفيلسوف لا تقتصر على هذا المدى . ويكابد الفيلسوف هذا الصراع بكل شدته حينما يلقي نفسه وحيدا معزولا عن غيره من البشر ، والفيلسوف

لا يستطيع أن ينسى إيمانه أو الحقيقة التي كشفت له حتى أثناء ممارسته في حرية المكانة الإدراكية ، وهنا لا تتناول المشكلة الخارجية لعلاقته مع الآخرين أو مع المثليين الرسميين للدين وإنما نهتم بمشكلته المداخلية الخاصة بمعرفته في علاقتها بإيمانه الخاص ، وتجربته الروحية الخاصة .

وقد حل القديس « توما الأكويني » هذه المشكلة بأن وضع نظاما كهنوتيا متصاعدا تستقل فيه كل درجة بنفسها وتخضع في الوقت نفسه للدرجة التي تعلوها (١) . وهكذا عملت الفلسفة مستقلة عن الإيمان . ولكن في هذا النظام التصاعدي سيطر اللاهوت على الفلسفة بوصفه الحكم الأعلى للمشكلات النهائية . وفي هذا النظام أيضا احتدت المعرفة الصوفية مكانا أعلى من اللاهوت . وهكذا تمكن مذهب القديس « توما الأكويني » من أن ينجح في القضاء على أي عنصر من عناصر المأساة بخلاف كل تضاد بين الفلسفة والإيمان . فالفلسفة تبدو مستقلة في هذا المذهب تمام الاستقلال ، ولكنها في الحقيقة مستترقة تماما مدامت تمثل البرهان القطعي على فلسفة معينة . وأما القديس « بوناونتورا » فقد حل المشكلة على صورة أخرى ، فقد أكد أن الإيمان ينير الذهن ويفره (٢) . وأنا شخصيا أكثر ميلا للاتفاق معه على الرغم من أنه هو الآخر لم يترك المأساة التي تنطوي عليها الفلسفة .

ومن الخطأ أن نعتقد أن العاطفة لا يمكن إلا أن تكون ذاتية وحسب ، بينما الفكر هو وحده الذي يتسم بالموضوعية ، وأن الذات العارفة لا تستطيع أن تدرك الوجود إلا عن طريق العقل بينما تقتصر العاطفة على العالم الذاتي وحده ، وهذا هو تصور مذهب القديس « توما » والفلسفة العقلية بوجه عام ، وكل الفلاسفة اليونانيين الذين حاولوا الانتقال من العقيدة إلى العلم ، بل هو في الواقع تصور معظم الفلاسفة . وهذا التصور قائم على حكم فلسفي سابق لم نشرع في تفنيده إلا في يومنا هذا . وقد ساهم « ماكس شيللر » وغيره من دعاة الفلسفة الوجودية مساهمة كبيرة لتحقيق هذه الغاية . والواقع أن عكس ذلك هو الصحيح ، فالعاطفة الإنسانية ليست ذاتية اللهم إلا في فضلا فردية ضئيلة ، وهي

Cf. Jacques Maritain : Distinguer pour unir, ou les degrés du savoir. (١)

وهذا الكتاب هو الكلمة الأخيرة في مذهب القديس توما في صورته الحديثة .

( المألف )

Gilson : La philosophie de saint Bonaventure. (٢)

في شطرها الأعظم قد أحالها المجتمع الى شيء موضوعي ، وعلى العكس من ذلك يمكن أن يكون العقل ذاتيا الى حد كبير ، بل هو في أغلب الأحيان أكثر فردية من العاطفة وأقل خضوعا للحالة الموضوعية التي يقوم بها المجتمع ، وان يكن هذا القول صادقا صدقا جزئيا ، وفضلا عن ذلك فان المعنى نفسه الذي يحمل على كلمتي « ذاتي » و « موضوعي » في حاجة الى مراجعة بالغة الدقة ، فان مسألة تحديد هل ادراك الحقيقة ذاتي أو موضوعي على جانب كبير من الخطورة . وأيّا كان الحل فاننا على يقين من أمر واحد وهو أن الادراك الفلسفي فعل روحي لا يقوم به العقل وحده ، وانما تتركز فيه مجموع القوى الروحية للانسان سواء ما ينتمي منها الى وجوده الإرادي ، أو الى وجوده الشعوري .

ويزداد الميل في الوقت الحاضر الى الاعتراف بوجود طريقة وجدانية للادراك كما تخيلها « بسكال » ، وأكدها في يومنا هذا « ماكس شيللر » و « كيسرلنج » (١) . فمن التحيز الاعتقاد بأن المعرفة عقلية دائما . وأنه لا وجود مطلقا لمعرفة لا عقلية . اننا في الواقع نفهم عن طريق الوجدان أكثر مما نفهم عن طريق العقل . ومما يجلب يشي من ايمان الفكر أن الحب والتعاطف لايساعدان وحدهما على تحصيل المعرفة . بل ان العداوة والبغض يساعدان أيضا في هذا المجال . والقلب هو مركز الانسان بأسره ، وهذه حقيقة مسيحية قبل كل شيء . والجانب النوقي كله من المعرفة وجداني لأنه يعبر عن « أحكام القلب » (١) . ومعيار القيمة له مكان هام في المعرفة الفلسفية ، ولما لم تكن ثمة وسيلة لفهم « المعنى » بغير معيار للقيمة ، فان فهم هذا « المعنى » قائم أساسا على معرفة القلب ، والفهم الفلسفي يحتاج الى وجود الانسان بأسره ، أي اتحاد الايمان بالمعرفة . فهناك عنصر من الايمان حاضر في كل تفكير فلسفي مهما يكن ايفاله في النزعة العقلية ، وهذا العنصر موجود عند « ديكارت » و « اسبنوزا » و « هيغل » .

هذه واحدة من الحقائق التي تثبت تناقض فكرة « الفلسفة العلمية » ، فهذه الفلسفة من اختراع مفكرين محرومين من أية موهبة فلسفية صادقة ، أو الشعور بأن لهم رسالة معينة ، هم هؤلاء الذين

Keyserling : Méditations sud-américaine.

(١)

(٢) يشير برتدانت الى عبارة بسكال المشهورة : « للقلب أحكامه التي ليست

للعقل » .

(١) للتبرج » .

لا يضيفون شيئا الى الفلسفة . والنزعة العلمية - باعتبارها نتيجة لقرن ديموقراطي لايعترف بفكرة الفلسفة ذاتها - ليست في مركز يسمح لها بتقدير دلالة العلم نفسه ، وتقدير امكانيات الانسان العقلية اذ أن وضع المشكلة نفسه يتعالى على حدود العلم . والنزعة العلمية تعالج كل شيء من حيث هو موضوع ولا تعفى من ذلك الذات نفسها .

وجود الفلسفة يفترض طريقة فلسفية خاصة للمعرفة تتميز عن الطريقة العلمية . فالفلسفة العلمية إنكار للفلسفة الأساسية ، وإنكار لما لها من أولوية (١) . والاعتراف بوجود طريقة وجدانية للدراك ، وحسية لادراك القيمة ليس معناه إنكار العقل ، وإنما على العكس من ذلك ، اذ أن العقل نفسه يحتاج الى استرداد تكامله ، كما كان هذا التكامل مفهوما في العصر الوسيط . عندما كان للعقل عند المدرسين دلالة روحية وذلك برغم تعلقهم بالذهب العقلي . وليست مهمة الفلسفة أن تستريب بالعقل ، وإنما أن تميظ اللثام عن متناقضاته ، وأن توضح له حدوده ، على أن تحتفظ في الوقت نفسه بما له من باطنية ، وعلى ضوء هذه الفكرة يفلل رأى « كنت » عن المتضادات antinomies صحيحا . وعلمنا ألا نلتبس معيار الحقيقة في العقل أو الذهن ، وإنما علينا أن نلتبس في الروح المتكامل . ويظل القلب والضمير المصدر الأعلى للقيمة وللمعرفة على السواء . وليست الفلسفة مرادفة للعلم ، بل انها ليست علما للماهيات ، ووظيفتها أن تهيب الروح وعيا خلاقا لمعنى الوجود الانساني ، وهذا يقتضى الفيلسوف تجربة كافية عن المتناقضات الانسانية، وعن المأساة المتضمنة في رسالته ، وكيف يمكن للفيلسوف ألا يلمس ما يصيب فلسفته من جلب وصغار اذا هو أصر على ألا يشعر بهذه المأساة ؟

والحدس هو العامل الذى لايمكن أن تقوم للفلسفة قائمة بدونه ، ولكل فيلسوف حقيقى حدس خاص به ، ولايمكن للحدس الفلسفى أن يشتق من شيء غيره ، فهو أولى ، وهو المصدر الذى ينبع منه النور الذى ينير كل فعل من افعال المعرفة ، ولا يمكن أن تحل الحقائق الدينية أو العلمية محل الوجدان ، والمعرفة الفلسفية تتوقف على مدى التجربة ، كما أنها تفترض أيضا تجربة ذات طابع فاجع أساسى لمتناقضات الوجود

---

(١) لم يكن « هيرل » داعية من دعاة النزعة العلمية . لأنه يصر العلم كما يصره اليونان ولا يأخذ بالمعنى الذى يأخذه به القرن التاسع عشر والعشرون .

الانسانى • فالفلسفة تقوم اذن على تجربة الوجود الانسانى فى أشد حالات امتلائه • وهذه التجربة تتكامل فيها حياة الانسان العقلية والوجدانية والارادية • وإذا كان العقل مستقلا عن كل سيطرة خارجية ، فهو معتمد على نفسه فى الظاهر ، ولكنه رغم ذلك ليس مستقلا استقلالاً داخلياً فى علاقته بحياة الفيلسوف كلها أثناء سعيه وراء المعرفة وهو لا يسمح لنفسه بأن ينسلخ عن شعوره وإرادته ، عن حبه وبغضه ، وعن معياره للقيمة • وهو يكتشف - أى العقل - أساسه الوجودى فى أعان وجوده الخاص وفى الفته لهذا الوجود الخاص ، فيكيف نفسه مع اعتقاد الفيلسوف أو شكه ، وهو يختلف مع اعتقاده إذا امتد الشعور أو تضال ، ولكن الوحي يحيله شيئاً آخر •

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن مذهب شمول العقل مذهب خاطئ (١) • فان هذه المبادئ القبلية *a priori* متحركة متغيرة ، ويجب أن نتجنب الخلط بين الوحي الإلهى وعالم الغيبىات ، وبين الفهم العقلى لها ، فان الفهم العقلى صفة انسانية ، لأن الانسان هو الذى يفهم الوحي الإلهى وعالم الغيبىات • ولكن الوحي الإلهى يغير من عقل الانسان الذى يتحول داخلياً نتيجة لصدمة الوحي ، وبهذا يتمكن الانسان من أن يرى فى وضوح كل ما فيه من متناقضات وحدود لاصقة بطبيعته • ومجرد قبول الوحي فعل فلسفى مهما يكن من بدائياته • والوحي يقدم لنا حقائق ومعطيات من نوع صوفى ، ولكن الموقف العقلى الذى نتخذه نحو هذه الحقائق والمعطيات لا شأن له بالوحي لأنه قائم هو نفسه على فلسفة محددة • ولا يستطيع انسان أن يحيا دون أساس فلسفى مهما يكن بدائياً ساذجاً صيبانياً أو لاشعورياً ، وكل انسان يفكر أو يتحدث يستخدم الأفكار والمقولات والرموز والأساطير ، ويعبر عن ذوق خاص • فهناك دائماً فلسفة صيبانية فى أساس الايمان الصيبانى • وهكذا نرى أن الاعتراف الذى لا يخالطه للتقدم للعلم الدينى - أن اعتراف الانسانية البدائية - يقتضى استخدام مقولات فكرية معينة ، مثل مقولة « الخلق » باعتباره لحظة من لحظات الزمان •

والمعرفة فعل وليست مجرد تقبل سلبي للأشياء ، فهي تضفى المعنى على الموضوع ، وتخلق التشابه ، وتنشئ مقياساً عاماً بين الذات

(١) يلج النظريون من أصحاب النزعة العلميه مثل « مايرسون » على شمول العقل • انظر كتابه :

De l'explication dans les sciences.



المعرفة والشيء المعروف . وهذا القول يصلح خاصة على « الشيوصوفية » ( المعرفة بالله ) . وللمعرفة هي حقا حالة انسانية باعق معنى أنتولوجي لهذه الكلمة . فهناك درجات متعددة لهذه الحالة الانسانية (أو التائيس)، وأعلى هذه الدرجات يوجد في المعرفة الدينية ، لأن الانسان صورة من الله ، وبالتالي فإن الله يحتوى في نفسه على صورة الانسانية ، وعلى ماهية الانسانية الخالصة . ويتلو هذه الدرجة المعرفة الانسانية التي تقتضى هي ايضا الحالة الانسانية ، أى ادراك الانسان لسر الوجود المتأصل فيه ، وفهم الوجود بالقياس الى الوجود الانساني والمصير الانساني . والحالة الانسانية بأدنى درجاتها في المعرفة العلمية وخاصة في العلوم الطبيعية - الرياضية Physico-mathématique (١) وعلم الطبيعة المعاصر يثبت خلو العلم من كل طابع انساني لأن إبحاثه تقضى به الى خارج الكون الانساني كما يفهمه الانسان . وعلماء الطبيعة لا يدركون أن هذه الأبحاث الطبيعية الخالية من كل طابع انساني ما هي الا رمز لقوة المعرفة الانسانية ، وأن تقدمها للسرير يثبت أصالة الانسان . مواجهة اسرار الطبيعة ، ويثبت فوق كل شيء انسانيته الأساسية . وكل معرفة تضرب بجنودها في أعماق الوجود الانساني وتشهد على فاعلية الانسان باعتباره كائنا متكاملًا تمتد قوته الى المتناقضات والخلافات ، وإلى قلب المأساة الكامنة في موقف الفيلسوف .

والمعرفة تقوم على تفاعل مبادئ ثلاثة هي : المبدأ الانساني ، والمبدأ الالهي ، والمبدأ الطبيعي ، فهي نتيجة للتفاعل المتبادل للحضارة الانسانية والطف الالهي والضرورة الطبيعية . ومأساة الفيلسوف تنبع من محاولة الحد من سعيه في سبيل للمعرفة عن طريق استحضار اللطف الالهي أو الاهابة بالطابع الشامل للضرورة الطبيعية . وإذا كان الله والطبيعة موضوعين من موضوعات البحث الفلسفي ، فإن تضارب هذا البحث سواء مع الدين القطعي أو العلم أمر لا مناص منه . غير أن الميدان الحقيقي للبحث الفلسفي هو الوجود الانساني ، والمصير الانساني ، والفرض الانساني . والانسان هو الموضوع للحقيقي لمعرفة الفيلسوف ، وعن طريق الانسان يستطيع أن يفهم الله والطبيعة معا ، ولكنه لا يستطيع أن يمضي في إبحاثه دون أن يتعثر في الأشكال الموضوعية للمعرفة التي تزعم أنها تدعو الى الحقائق النهائية عن الله والطبيعة ، والفيلسوف على استعداد لقبول الوحي الالهي والايمان ولكنه يجب عليه أن يتجنب

(١) يرى « ليون برونشلاك » طابعا روحيا في العلوم الرياضية .

الاذعان لتفسيراتها الطبيعية ، كما يجب أن يرفض تماما قبول الادعاءات الشاملة التي يضعها العلم الطبيعي .

والحق ان جانب الدين في الصراع الناشب بين الدين والفلسفة حينما تطالب الفلسفة بالحلول مكان الدين في ميدان الخلاص والحياة الأبدية . غير أن الحق الى جانب الفلسفة حينما تتطلع الى بلوغ درجة في المعرفة أعلى من تلك التي تلبسها بالعناصر الساذجة من المعرفة التي يتضمنها الدين . وبهذا المعنى تستطيع الفلسفة حقا أن تظهر الدين بحمايته من النزعات الموضوعية والطبيعية التي تشوه الحقائق الدينية . والآله التي ينتجها الناس بصلواتهم هو آله إبراهيم واسحق ويعقوب ، وليس آله الفلاسفة أو فكرة المطلق . بيد أن المشكلة أكثر تعقيدا مما تصور « بسكال » ، لأن آله إبراهيم واسحق ويعقوب لم يكن هو الآله الموجود فحسب ، أي الآله الحي الشخصي ، ولكنه أيضا آله قبيلة بدائية من القبائل الرحل ، أي آله ينزل الى المستوى العقلي والاجتماعي لهذه القبيلة . والروح في التماسها للمعرفة عرضة دائما للاشتباك بروح التقاليد الغافية ، وليس من اليسير على الفلسفة أن تتكيف وفق روح القطيع . ولقد كان الفلاسفة دائما جماعة ضئيلة من الأشخاص بين مجموع البشر . ليس من الغريب أن تكون مثل هذه الجماعة الضئيلة من الناس موضوعا لكل هذا العداء ؟ تحالف ضدهم رجال الدين واللاهوت والكنيسة والمؤمنون والعلماء والمتخصصون في كل فرع من فروع المعرفة ، والسياسيون والاجتماعيون ورجال الدولة من محافظين وقوريين ، والمهندسون والفنيون والفنانون ، وأخيرا جمهرة البشر . وهكذا يبدو وكأن الفلاسفة هم أوفر أعضاء الدولة نصيبا من الإهمال ، أي هؤلاء الذين لا يؤدون وظيفة هامة سواء في الحياة السياسية أو الاقتصادية . وعلى الرغم من ذلك فإن الطبقات الحاكمة أو هؤلاء الذين يطمحون الى القوة ، ويقومون بدور هام في حياة الدولة أو المجتمع أو ياملون في القيام بمثل هذا الدور يتفقون جميعا على اضمحلال العداء للفلاسفة ، ويبدو وكأنهم لا يستطيعون أن يغفروا للفلسفة أنها لاتخدم أهدافهم ، ولأنها شغل لا مبرر له لعدد قليل من الناس ، وعيب لا طائل ورائه للعقل . ولكن هل الفلسفة شيء من هذا كله ؟ ان من العسير حقا أن نفهم كيف يمكن أن يكون استغراق عدد قليل من الناس في تزجية وقت يخلو من كل حقيقة أو صواب مسببا في إثارة كل هذا العداء والاستنكار الشاملين .

ثمة مشكلة نفسية معقدة تكمن وراء هذا كله ، فإذا كان من الحق ان الفلسفة معادية للغالبية العظمى من الناس ، فمن الحق أيضا ان كل انسان فيلسوف بمعنى من المعاني ، دون ان يدري ذلك . وهؤلاء الذين لا يعلمون كثيرا عن الجهاز الفنى للفلسفة لا يندردون في استخدام هذا اللفظ في التعبير عن الاسنهاء والسخرية . وفي الحديث العادى تستخدم كلمة « ميتافيزيقا » باعتبارها عبارة من عبارات السباب ، واصبح المتأفزيقي من الشخصيات المصحكة ، وقد يصادف ان يكون الامر كذلك ، ولكن رغم هذا كله فان من الحق أن كل انسان ، شعر بذلك او لم يشعر - يحاول أن يحل مشكلات ذات طبيعة ميتافيزيقية ، وهذه للمشكلات أكثر مساسا بحياته من المشكلات الرياضية والطبيعية والفلسفية الشائنة سمة مشتركة للطوائف والطبقات والمهن المتعددة كالسياسة سواء بسواء ، والانسان الذى يشعر بنفور من الفلسفة . او الذى يحتقر الفلاسفة - له هو أيضا فلسفته الخاصة . ولو لم يكن ذلك حقا بالنسبة للسياسى والثورى والمتخصص والمهندس ، والرجل الفنى ، لما خطر لهم أن الفيلسوف رجل لا تدعو اليه الحاجة .

وتعلمنا التجربة أن موقف الفيلسوف ، بل موقف الفلسفة نفسه - تكتنفه الاخطار من كل جانب ، فالفيلسوف لا يؤدي أية وظيفة اجتماعية فحسب ، بل ان جلال رسالته يسمو به على الواجبات التى يفرضها المجتمع . والفلسفة أساسا وظيفة شخصية أكثر من أن تكون وظيفة اجتماعية . وبينما يحمى المجتمع الدين والعلم رغم اختلاف طبيعتهما التى تصل الى حد العداء أحيانا ، وبفضل ما يقومان به من دور اجتماعى يتمتعان بتأييد الهيئات المختلفة ، نرى أن الفلسفة تقف عزلاء وحدها ، وما من أحد يتقدم للدفاع عن الفيلسوف الذى يفتقر عامة الى السند الاقتصادى . والحق الذى يكتشفه لا يحسب لتفكير الناس حساسا ، وانما عقله وحده هو الذى يقوم بالكشف عما هو أعلى من الانسان ، وعما هو الهى . والمجتمع لا يمينه على طلبه للمعرفة ، وفي كل فيلسوف شيء من « اسبنوزا » ومصيروه . فعدم استقرار الفيلسوف من الوجهة الاجتماعية ، والطابع الشخصى لفكره ، وموقفه العام ، كل هذا يتصالح جميعا ليجعل رسالة الفيلسوف وثيقة الصلة برسالة النبى ، بل ان موقف النبى أشد حرجا ، وهو أكثر تعرضا للاضطهاد وهو يشغل نفسه بصائر شعب أو طائفة ، وهكذا فان الفيلسوف الذى يتسم بالنبوة هو أشد الناس انزالا وأقلهم تمتعا بالتسامح ، وأكثرهم وحدة . وحينما يناصر الفيلسوف تقليدا معيناً ، فانه يشعر بنفسه عضوا فى عائلة

فلسفية ، عضوا في المدرسة الافلاطونية مثلا أو الكنتية • وقد يتباور التقليد الفلسفى حول ثقافة قومية ، أو ربما أفضى الى انشاء مدرسة • وبهذه الوسائل قد يجد الفيلسوف شيئا من التأييد والحماية ازاء الهجمات التى تنوشه من كل جانب • وهذا لا ينطبق أيا كان الامر على الحدس الفلسفى ساعة مولده ، وفى أثناء الفعل للخلاق بمعناه الدقيق ، والفلسفه الاكاديمية مثلا هيئة اجتماعية تفيد من وسائل الحماية التى يملكها المجتمع طوع امره ، ولكن مؤسسى الأديان والأنبياء والرسل والقديسين والصوفية كلهم لا يجلون سبيلا للدفاع عن أنفسهم ازاء المجتمع ، وهكذا لا يتمتع الدين باعتراف المجتمع وحمايته الا بعد أن يتحول الى هيئة اجتماعية •

والانسان أن يختار بين موقفين فى كل فعل ابداعى وعقلى ، فهو يستطيع أن يواجه سر الوجود ، أو السر الالهى ، أو يستطيع أن يقتصر فى تشييد علاقاته على مستوى اجتماعى صرف • وفى الحالة الأولى يصل الى فلسفة حقيقية عن طريق الحدس والوحى ، وفى الحالة الثانية يكره على أن يلائم بين معرفته الفلسفية وما كشف له من الحق وبين مقتضيات مجتمع معين • ولكن فى مقابل الأمن الاجتماعى الذى يمنح له ، عليه أن يزيّف ضميره ، وأن يساعد على نشر بعض الأكاذيب النافعة للمجتمع • ويميل الانسان وسط المجتمع وبين غيره من الناس الى أن يصبح ممثلا ، وهو ممثل أيضا حينما يصبح كاتباً ، وهو مرغم على أن يلعب دورا بسبب مركزه الاجتماعى ، وهو كالممثل يعتمد على الغير وعلى الجباهير وعلى البوليس فى حمايته اذا احتاج الى الحماية ، والرجل الذى يشرع فى التماس الحقيقة ، والذى يجد نفسه وجها لوجه أمام السر الالهى ، لا يصرخ فحسب فى الوحشة التى تكتنفه ، ولكنه يترك نفسه عرضة لهجمات القوامين على الدين والعلم على السواء • وهذا الموقف تتسم به طبيعة الفلسفة ويؤلف ما فيها من مأساة كاملة •

ومن الممكن تصنيف أنواع الفلسفة المختلفة تصنيفات متعددة ، ولكن تمييزا واحدا يبنى على الأقل أن تاريخ الفلسفة يؤكده ، ألا وهو الثنائية التى تقوم عليها مبادئ الفلسفة ، وهى ثنائية تتدخل فى حل جميع المشكلات الهامة تمخلا ناقصا ، والاختيار بين هذين النوعين من البحث الفلسفى لا تمليه سلطة خارجية بحيث أن الاختيار اذا تم مرة ، فانه يشهد على الطابع الشخصى للفلسفة ، ومن الممكن تحليل هذين النوعين من الفلسفة بالنظر فى هذه النزعات المتقابلة :

- ١ - أولوية الحرية على الوجود - أولوية الوجود على الحرية
- ٢ - أولوية العالم الذاتي على العالم الموضوعي - أولوية العالم الموضوعي على العالم الذاتي \*
- ٣ - الثنائية - وحدة الوجود
- ٤ - النزعة الإرادية - النزعة العقلية
- ٥ - النزعة الحركية - النزعة الى الثبات
- ٦ - للنزعة الايجابية وحاسة الخلق ( أو الابداع ) - النزعة السلبية ، والتأمل
- ٧ - النزعة الشخصية - النزعة اللاشخصية \*
- ٨ - النزعة الانسانية فى التفسير - النزعة الكونية فى التفسير
- ٩ - الفلسفة الروحية - النزعة الطبيعية \*

وهذه المبادئ يمكن أن تمتزج امتزاجاً مختلفاً لتؤلف مذاهب متباينة ، وأنا شخصياً قد تم اختيارى ، وحزمت أمرى على اختيار المجموعة الأولى من المبادئ التى تمتنع أولوية الحرية على الوجود ، وقبول هذا التمازج الأساسى بين الحرية والضرورة ، وبين الروح والطبيعة ، وبين الذات والموضوع ، وبين الشخصية والمجتمع ، وبين الفردى والعالم يؤذن بفلسفة فاجعة ( تراجيدية ) ، وإن تأكيد أولوية الوجود على الحرية معناه إلغاء المأساة ، وعلى العكس من ذلك فإن تأكيد أولوية الحرية على الوجود معناه الاعتراف بها ، وتنبع المأساة عن استحالة بلوغ الوجود بصورة موضوعية ، أو تحقيق الاتصال الحقيقى بين الأفراد باعتبارهم كائنات اجتماعية - والمأساة تصدر عن الصراع الأبدى بين « الأنا » والموضوع ، وهى تنشأ أخيراً عن المشكلة الفנוصية للوحدة ، وهى ميدان الفلسفة الخاص . وهذه هى المشكلة الرئيسية التى يهتم بها هذا الكتاب ، وهى أيضاً تتصل بالتمييز بين فلسفة متعددة المستويات ، فلسفة ليس لها غير مستوى واحد \*



## الفصل الثاني

- الفلسفة الشخصية ، والفلسفة اللاشخصية
- الفلسفة الذاتية والفلسفة الموضوعية
- النزعة الأنثروبولوجية في الفلسفة
- الفلسفة والحياة

يهتم « كيركجورد » اهتماما خاصا بالطابع الذاتي والشخصي لكل فلسفة ، ويحضور الفيلسوف الحي في الفعل الخاص بالنظر الفلسفي . وهو يذكرنا بمعارضته « لهيجل » وثورته على دعاة العقل الكلي الموضوعي وفلسفة التصورات « بيلنسكي » (١) الذي نلمح تأثيره في « دياكتيك » « ايفان كارامازوف » بطل رواية « دستيوفسكي » المعروفة . وليس من شك ان « كيركجورد » كان فيلسوفا أكثر أصالة من « دستيوفسكي » . ولكن ، فلنعد الى موضوع المناقشة الأساسي وهو : هل يمكن للفلسفة أن تكون شيئا آخر غير فلسفة شخصية ذاتية ؟ وسناقش هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد ، وفي الوقت نفسه سأحاول أن أضع تمييزا هاما بين الحقيقة والموضوعية . فالفلسفة لا يمكن إلا أن تكون ذاتية حتى وهي تسمى لان تكون موضوعية ، وكل فلسفة صادقة تحمل طابع شخصية الفيلسوف الذي أبدعها . ولا ينطبق هذا القول على الفلاسفة الفرديين من أمثال القديس « أغسطين » ، و« بسكال » و« كيركجورد » و« شوبنهاور » و« نيتشه » فحسب ، ولكنه ينطبق أيضا على الفلاسفة من أمثال « أفلاطون » و« أفلوطين » و« إسبينوزا » و« فichte » و« هيجل » ، فالطابع الشخصي

---

(١) راجع الكتاب المتيق « اشتراكية بلنسكي » الذي نشره « ساكولين » .. وهذا الكتاب يتضمن رسائل « بلنسكي » التي يمت بها الى « بوتكين » .

للفيلسوف يظهر في اختياره للمشكلات ، وفي اثاره لنمط أو آخر من انماط الفلسفة التي اشرنا اليها . وكذلك في طبيعة الهندس السائدة لديه ، وفي مقدار اهتمامه ببعض المشكلات المعينة ، وفي درجة تجربته الروحية . . .

وليس معنى قيام « الأنا » أساسا لكل فلسفة أن « الأنا » محصورة بالمذاهب التي تنشأ عنها ، فالفلسفة الصادقة لا تقنع بالنظر في الموضوع ، ولكنها تجاهد لبلوغ الحقيقة التي تكمن وراء الموضوع متلهفة بذلك على إعاطة اللام عن معنى الحياة والمصير الشخصي . وحتى مذهب «اسبنوزا» (١) الفيلسفي الذي تميز بطابعه الهندسي والموضوعي يثبت أن الفلسفة تنبثق من تفكير الفيلسوف في مصيره ، وهذه الحقيقة ليست في حاجة إلى كثير من التكرار ، فملكة الفهم هي أساسا « الأنا » ، هي الانسان كائنا عينيا . . . وشخصية ، وليس باعتباره روحا كليا أو عقلا كليا . نو ذاتا لا شخصية أو وعيا عاما . ومن ثم فإن المشكلة الأساسية في الفلسفة هي مشكلة المعرفة الإنسانية ، أو معرفة الانسان الشخصية الخاصة ، وكل تفكير خالق هو بالضرورة شخصي ، ولكن هذا لا يقتضي أن يكون صاحب هذا التفكير إنانيا فقد تنبعت أشعة الضوء من مصدر واحد غير أن الأشخاص يختلفون في استقبالها الواحد عن الآخر .

وعلى أن نرتاب فيما قد يدعيه بعض الفلاسفة من أن تفكيرهم يخاف من كل أثر للوجدان ، ذلك أن أشدهم موضوعية ولا شخصية يدرك عن طريق الشعور ، فلا شك لدينا في أن « ديكارت » قد توصل إلى مسألة « أنا أفكر ولذلك فأنا موجود » ( الكوجيتو ) عن طريق تجربة عاطفية ، وأنه قد قام بكشفه ذاك في نشوة من نوع عاطفي (٢) وتوسله بالعقل للوصول إلى هذه النتيجة لا يدل على أنه اقتصر على استخدام العقل فحسب ، ففي تلك اللحظة كانت قواه العقلية قد اتخذت لونا عاطفيا قويا . وكتاب الأخلاق « لاسبنوزا مشحون بالمعاطفة رغم المنهج الهندسي الذي اصطنعه فيه ، والعشق الإلهي العقلي عنده يكشف عن نزعة عاطفية عنيفة . وهكذا يمكن أن تقوم النزعة العقلية على أساس المعاطفة الشخصية بينما يمكن أن لا تكون « الموضوعية » أكثر من عبارة لاختفاء « المعاطفة الإنسانية » ، وهذا المعنى نرى أن فلسفة « هيغل » ليست أقل ذاتية

cf. L. Brunschwig, Spinoza et ses contemporains, (Paris, ١١)  
Alcan, 3e édit. 1923).

cf. J. Maritain, Le songe de Descartes, (Paris, Edit. R.A. ١٢)  
Corréa, 1932).



من فلسفة « نيتشه » ، ووفقا لذلك فإن كل فلسفة موضوعية ولا شخصية تماما تفتقر حقا الى كل أصالة مبدعة .

والبحث الذاتي هو وحده الذى يمكن أن يكشف عن الحقيقة  
الاصيلة الكامنة فى الوجود البدائي . أما البحث الموضوعي أو اللاشخصي  
فلا يمكن أن ينجح الا فى الكشف عن المظاهر الثانوية المنعكسة للوجود .  
ويجب أن نحطم عامدين هذه الفكرة ألا وهى أن الأشكال الذاتية  
والشخصية للتفكير تقيد الفرد وتجعل من المستحيل عليه أن يولد مكانه  
فى الكون ، أو أن يتصل بالعالم الالهي ، فعكس ذلك صحيح ، إذ أن  
الأشكال الموضوعية واللاشخصية للتفكير هى أضخم العقبات التى تعترض  
طريق الفرد فى خروجه من عزلته الذاتية ، واتصاله بالكون . ومن الخطأ  
أن نخلط بين الاتجاه الشخصى للتفكير ، وبين « المكوف على الذات » وهو  
شكل من أشكال « السجن الذاتى المؤبد » الذى يفضى فى نهاية الأمر الى  
الجنون . والمكوف على الذات هو فى الواقع « الخطيئة الأولى » أما الشخصية  
فهى انعكاس لصورة الله ومشابحته ، وهى لهذا السبب الطريق الحقيقى  
الموصل الى الله ، والشخصية هى حقا الموضوع الأول للنظر الفلسفى ،  
وهذا النظر الفلسفى يمكن أن يكون تجريبيا بمقدار اعتماده على مدى  
تجربة الفيلسوف واكتمالها ، والشخصية هى صورة للانسان الحى  
المتكامل الذى يفكر فى جلود الفلسفة الشخصية والانسانية ، وهذا  
الانسان لا ينفصل عن الفلسفة ما دام الفيلسوف باعتباره موضوعا  
للمعرفة يضرب بجذوره فى الوجود ، ووجوده سابق لادراكه للوجود ،  
وهذه الحقيقة هى التى تحدد كيفية معرفته ، فهو يفهم الوجود لأنه هو  
نفسه جزء من هذا الوجود .

ورؤية الفيلسوف محددة تحديدا لا يناله التغيير ، إذ لا يتاح له  
أن يصل الى ما فى الوجود من امتلاء أو الى الاستنارة الكاملة ، وإلى هذا  
يرجع اختلاف التيارات الفلسفية المتعددة ، فإن رؤية الفيلسوف « للنور  
الأصيل » يحددها ادراكه المباشر ، والأشعة الخافتة التى تخترق حجب  
شميره المظلمة . وفيما عدا هذا الكشف الهزيل لا اختيار له إلا أن يعيد  
صياغة الأفكار المتفق عليها ، والا أن يثق بالمعرفة التى يجمعها من  
دراسته .

و وراء كل فلسفة رغبة مضنية لتحقيق الحياة : معناها ومصيرها ،  
وبناء على ذلك فإن الفلسفة أولا متجه للانسان .. متجه للانسان  
المتكامل يشيئه انسان متكامل . ولكن هذا المنهج هو ميدان الفلسفة

وحدهما ، وليس ميسرنا لعلم الحياة ( البيولوجي ) او علم النفس او علم الاجتماع ، ومن المحال أن نجرد الفلسفة من طابعها الانساني . وفي قلقهم على الغاء الخطيئة الأولى - خطيئة العكوف على الذات ، هذه النزعة التي تسمى الى النزعة نحو علم الانسان - حاول كثير من الفلاسفة القيام بهذه المهمة . ومن الحق أيضا أن كل المحاولات التي بذلت لابعاد الفيلسوف بوصفه انسانا ، وكذلك فكرة الانسانية الأساسية ، قد ثبت أنها وهمية خيالية - وان الموقف الفاض الذي تقفه النزعة الى الاختصار على التفسير لعلم الانسان راجعة الى هذه الحقيقة وهو أنه على الرغم من أن الانسان بوصفه صورة وشبيهة للقوة العليا . وللجوهر الالهي للوجود ، وعلى الرغم من أنه مفتاح لفز الوجود فانه مقيد بنفمة معينة . ونتيجة لذلك يميل الى ارجاع الوجود كله حتى الالهي منه الى مستوى وجوده الناقص . وبدلا من أن نحاول الغاء كل أثر لهذه النزعة الانسانية في التفسير ، علينا أن نحاول تطهير هذه النزعة والتسامي بها حتى يتمكن الفيلسوف من أن يمسك صورة الوجود الأعلى الكامنة فيه . والفلسفة لا تستطيع أن تكتفي بذاتها اذا اردنا من الاكتفاء الذاتي التجرد من التجربة الحية للانسان المتكامل ، أو الاستقلال عن الذات العارفة الضاربة بجنورها في الوجود ، فهي لا تستطيع أن تدعى الاكتفاء الذاتي حقا دون أن تعمى بصيرتها عن الحقيقة ، فالفلسفة اذن يجب أن تكون انسانية ، طالما أن معرفتها بالوجود مستمدة من الانسان ، ومشكلتها الرئيسية هي تطهير طبيعة الانسان « الأنثروبولوجية » حتى تكشف له عن طبيعته الأساسية ، عن « الانسان للتعالي » الذي ينبغي ألا نخلط بينه وبين « الوعي المتعالي » غير الانساني .

والفلسفة انسانية أيضا بمعنى أنها لا يمكن أن تتجرد من الحياة . وإن تستحيل الى فلسفة نظرية صرفة ، فهي أساسا ايجابية ، وعليها أن تقوم بوظيفة نافعة في تحسين الحياة ، كما حاول دائما كبار الفلاسفة وعشاق الحكمة الحقيقية ، فان ما في الحياة اليومية من تماسة وقبح ومظالم تكره الانسان على أن يلوذ بمالم آخر ، عالم التأمل الميتافيزيقي أو الصوفي ، عالم الأفكار ، أو الاحتما بمدينة الله من جهة ، وقد تثير فيه نشاطه الخلاق ليحيل عالم الحياة اليومية الى عالم آخر جديد من جهة أخرى . والفلسفة الحق لا يمكن أن تكون مشتقة من شيء آخر لأنها قائمة على أساس من الحكمة . والتجريد الخالص يجعل موقف الفيلسوف زائفا معرضا للانهار ، وكما أن لغة الفيلسوف تشتبك الى حد ما مع

اللغة الدارجة ، فكذلك الفلسفة يجب أن تنمو من التجربة ، فهي قبل كل شيء وظيفة حيوية ، وتعبير متكامل عن الحياة الالروحانية . وكيف يمكن أن تدعى الفلسفة ادراك سر الوجود اذا رفضت كشف المصير الانساني ، ولم تظهر عطفها على ما فى هذا المصير من شقاء ؟ الفلسفة أساسا فعل حيوى ، والتفكير المجرد هو الخطأ الذى ارتكبه هؤلاء الميتافيزيقيون القدامى الذين قدموا عن جهل اهتمامهم بالحياة وبالبشر وبالعالم قربانا ، والذين اعتصموا بقلعة مثالية من التصورات . وفى هذه الظروف ليس عجيبا أن يصبح الميتافيزيقى هدفا للفضول والتنقص ورمزا للجهل بدلا من أن يكون رمزا للحكمة . والواقع أننا نجد الأساس الحقيقى للميتافيزيقا فى معرفة الحياة ، وفى الواقع العينى ، وفى معرفة الانسان ومصيره ، ولذلك يجب أن تكون الميتافيزيقا تعبيرا عن حركة حياة يشترك فيها الفيلسوف اشتراكا فعليا .

وقد كان « كارل ماركس » - وهو يدعى أنه تلميذ للفيلسوفين الثالينيين الألمانين فخته وهيجل - يدعو إلى هذه الفكرة . ألا وهى أن الفلسفة لا يمكن أن تقنع بمعرفة العالم فحسب ، وإنما يجب أن تحاول تغييره أيضا وبهذه من جديد ، وكان يعتقد أن تفكير فخته النظرى المجرد فى حاجة إلى تعبير عملي ، ومنذ هذه اللحظة شوه الماركسيون - وخاصة الشيوعيين منهم - هذه الفكرة تشويها شنيعا بأن وضعوا لها دون التزام للمنطق أساسا ماديا ، أى أساس من الفلسفة السلبية ولا ريب أن تلك الفكرة الماركسية تتمتع بقسط كبير من الحق . وأيا كان الأمر فمن الممكن التعبير عنها فى صورة أخرى كما فعلت فلسفة فيودوروف (١) التخطيطية projective التى تدعو إلى تغيير العالم تغييرا فعلا . فإلى نخرج من ذلك بأن وظيفة الفلسفة « اجتماعية » بحثة ؟ كلا بالطبع لأن الفلسفة

(١) « نيكولاي فيودوروفس فيودوروف » ( ١٨٧٨ - ١٩٠٣ ) فيلسوف روسى كاتب لاتكاده الأسس آثار واضحة فى كل من « فـ » سمولوبوفيتش « و » دستيوفسكى « و » تولستوى « . وكان صوفيا مسيحيا فى حياته وعقيدته على السواء . وقد انتقد موقف « تولستوى » السلبى من القيم الثقافية العليا كالعلم والفن - انتقادا قاسيا .

ويريب « فيودوروف » بين فلسفته وبين الدين المسيحى ، وخاصة الأرثوذكسية باعتبارها المذهب الدينى الذى يخلق قيمة خاصة على فكرة البعث والحياة الأبدية . وفى اعتقاده أن الإنسانية عندما تتحكم فى الطبيعة تستطيع بعد ذلك أن تتحكم فى الموت ، والسمة الرئيسية للفلسفة هى امتزاج الميتافيزيقا الدينية لديه بنزعة واقعية طبيعية . راجع كتاب N.O. Lossky : History of Russian philosophy, London, 1952—p. 79. ( المترجم )

فى هذه الحالة تصيح شيئاً سلبياً ، اذ ليس من شأن المجموع أن يمل شيئاً على الفلسفة ، وإنما من شأن الفلسفة أن تمل على المجتمع . وتطور الفلسفة من مذهب هيغل الى نزعة « فويرباخ » له دلالة ، لانه يشير الى الانتقال من فلسفة التصورات الشاملة العامة الى الفلسفة الروحية الإنسانية . غير أن انحراف « فويرباخ » المادى ساعد على اخفاء هذه الحقيقة ، لأن الفلسفة المادية عاجزة عن تصور الإنسان باعتباره كائناً عينيًا متكاملًا . ومن الواضح أيضا أن تطور الفلسفة لايمكن أن يقف عند هذه الدراما الفاضحة المسماة بالديالكتيك الهيجلى .

وكانت الفلسفة اليونانية تعتقد أن اهتمامها . يجب أن يكون بما هو عام فى مقابل ما هو خاص وفردى . وهكذا شرعت الفلسفة اليونانية فى اكتشاف عالم الأفكار القائم وراء العالم المحسوس المتحرك للتجربة المتضاعفة ، ولم تنحول قط عن هذه المقدمة الأساسية . ونتيجة لذلك أخفقت فى تمييز الفرد ، كما أخفقت فى كشف الشخصية . ولم تلتفت الى ما لفكرة الحرية من أهمية . وورثت الفلسفة المدرسية هذه النظرة المحددة ، وكانت النتيجة أن النظر للفلسفى فى ذلك العهد لم يخرج عن نطاق المقدمة التى وضعتها الفلسفة اليونانية . وهى التصور الذى ينشد الشمول . ومازالت هذه القيود قائمة بدرجة أقل من الفلسفات الاسمية الحديثة ، غير أن التجربة المسيحية - وتجربة الوحي قبل كل شيء - فتحت آفاقا جديدة كل الجدة ، وكشفت عن سر الشخصية والحرية .

والفلسفة الشخصية كما أفهمها لاتشترك فى شيء مع التيارات : « الذاتية » والفردية والتجريبية والاسمية الشائعة فى أيامنا هذه ، ومقولة « العام » التى توضح عادة فى مقابل مقولتى « الفردى » و « الجزئى » هى مقولة زائفة ينبغى إلغاؤها ، وسنبين حينما يتقدم بنا البحث حول مشكلة الصلة بين الشخصية والمجتمع أن مقولة « العام » Le général ليس لها أساس « أنتولوجى » صحيح . ومبدأ « الشمول » ليس مبدأ عامًا ، ولكنه مبدأ فردى ، ومبدأ « العام » هو مساومة أو خطأ وصل الى نطاق المعرفة « لثنوانية » المعرفة أثناء تنفيذها لكل الأفكار والتحديدات ، ولكل غائية . ومجالها الخاص الذى يتجاوز ما هو شخصى وما هو فردى ، هو الاجتماعى الموضوعى الذى يبتعد كل البعد عن الواقع الحقيقى ، وعن العالم الوجودى الإلهى ، فهو أصلاً مجال اجتماعى صنته العوامل الاجتماعية . ومبدأ « العموم » يستبعد العنصر الإنسانى

أو الفلسفي ، فليس أمام الفلسفة الشخصية عمل أهم من اكتشاف الواقع الأصيل الذي يختفي وراء ستار « العموم » المصطنع . وليس من شك أن « اسبينوزا » لم يستلهم أية فكرة « عامة » حينما حاول في عشقه الإلهي العقلي *Amor Dei Intellectualis* أن يعلو على عزلته في رؤيته عن السعادة . فكل فلسفة شخصية تساعد في التغلب على العزلة والانسانية عن طريق المعرفة ، وهكذا تملو على الحدود المباشرة للفردية .



# التأمل الثاني

---

■ الذات  
والإحالة الموضوعية

---





## الفصل الأول

### ● الذات العارفة والانسان

وجهت المثالية الألمانية الى النزعة الموضوعية في الفلسفة اليونانية والندرسية ضربة لا سبيل الى البرء منها.. غير أنه من الخطأ أن نفترض أن المثالية الألمانية وعلى رأسها « كنت » قد زعمت فكرة الوجود نفسه ، فإن نقدها كان موجها توجيهها رئيسيا ضد تأكيد الواقعية الساذجة التي تزعم أن العالم الموضوعي والوجود المطلق شيء واحد .. وكان « ديكارت » قد بدا العمل في هذا الاتجاه ، ولكن النزعة العقلية السابقة على « كنت » لم تتعمق لمشكلة تعمقا كافيا ، وأصبح من المحتم نقل مركزا الجاذبية الفلسفية من الموضوع الى الذات ، والبحث عن الحل الذاتي لمشكلة الوجود واحتل بذلك عالم الحقائق الموضوعية - عالم الموضوعات - مكانا ثانويا باعتباره العالم الظاهري ، وعلى الرغم من أن « كنت » قد وقع في الخطأ حينما وضع العالم الظاهري مقابل الموضوع نفسه بوصفه ظلوا من التجربة والمعرفة على السواء ، فإنه كان على حق في محاولته التمييز بينهما ، لأن هذا التمييز أفضى الى كشف الذات الفاعلة ، أو الفعالة .

وقد قامت نظرية المعرفة دائما على اساس التضاد القائم بين الذات والموضوع (١) . بيد أنه لم يزل علينا أن نحدد طبيعة الذات ، وعليها أيضا أن نوضح العلاقة بين الذات الخالصة للمعرفة ، الذات الفنوصية ، وبين الانسان باعتباره « أنا » ، أو ذاتا عارفة ، فقد استبدلت المثالية الألمانية بمشكلة الانسان بوصفه ذاتا عينية عارفة مشكلة الذات الخالصة ، وبوصي كنت التعالي أو « أنا » « فخته » اللاانوردية اللاانسانية ، أو الروح الكلي عند هيجل . وكانت نتيجة

(١) N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.

وعلى الرغم من أن هارتمان يخرج حل للمثالية الكنتية \* إلا أنه مازال محتفظا بالفضل القائم بين الذات والموضوع \*

ذلك أن المعرفة لم تعد صفة إنسانية خاصة ، بل أضحت الهيئة كامنة في العقل الكلي أو الروح الكلية . وهكذا لم يعد الإنسان هو الذات العارفة ، وكان من أثر ذلك أن طبعت الفلسفة بطابع لا شخصي . وأصبحت الفلسفة الشخصية هي والنزعة النفسانية شيئاً واحداً . وهذه بدورها أصبحت مسئولة عن تكوين الشخصية الإنسانية وعن الأنا الإنساني ، وعن الإنسان ، وبقيت المشكلة الأساسية الخاصة بطبيعة علاقة الإنسان بشخصيته من ناحية ، وبالشعور المتعالي والعقل الكلي والذات الغنوصية من ناحية أخرى — مشكلة تتطلب الحل . إذ ليس من سبيل إلى انكار أن الإنسان هو الذات العارفة في آخر الأمر . وقد استخدم « كنت » الأشكال القبلية *a priori* لكي يتخلص من النزعة الشكلية الموجهة ضد « شعوره المتعالي » . ولكن هل تقدمت الذات العارفة نتيجة لذلك ؟ وكيف يرتبط الوعي المتعالي بالوعي الإنساني الفردي ؟ وكيف نضع الأساس لصحة المعرفة ؟ أو إذا أردنا أن نستخدم المصطلح المثالي .. ما هي الصلة بين ما هو منطقي وما هو نفسي ؟

وهذه المناقشة لا أساس لها من الصحة لأنها تفسر الصفات الإنسانية ، والشعور الإنساني خاصة ، من وجهة نظر علم النفس فحسب ، وبذلك تستخلصه من المجالات المنطقية والمتعالية من الوعي ، والنتيجة هي أنها تجعل الإنسان نفسه عقبة في سبيل المعرفة الفلسفية ، وهذا معناه محاولة الفناء « الحضور الدائي » للإنسان من الفلسفة . وبمثل هذه الوسيلة زعم رجال اللاهوت دائماً أن الإنسان عقبة تعترض سبيل الوعي متجاهلين هذه الحقيقة ألا وهي أن الوعي لا يحدث إلا لنفع الإنسان .. ومن الحق أن الفلسفة الأنثروبولوجية ومتمركزة حول الإنسان دون أن تقصر ، وعلى الرغم من أنها قد تناصب النزعة النفسية العداء ، فإنها لا تستطيع أن تهاجم « علم الإنسان » ( الأنثروبولوجيا ) دون أن تعرض وجودها نفسه للخطر . والنزعة النفسية تستتبع النسبية ولكن الطبيعة الإنسانية وإمكاناتها الكامنة للمعرفة هي المشكلة الفلسفية الحقيقية ، وانصراف المثالية الألمانية عن هذه المشكلة هو نقطة الضعف الأساسية فيها ، واعراضها عن هذه المشكلة يعكس واحدتها الأساسية وقد أثرت غير مرة — على الرغم مما في هذه الإشارة من مخالفة للمألوف — إلى أنه لا بد من وجود صلة ما بين المثالية الألمانية ومذهب « لوتر » ، وهذه النتيجة تحتاج إلى شرح أكثر تفصيلاً . فما هي الصلة التي يمكن أن تقوم بين « فخته » و « هيجل » من ناحية ، وبين « لوتر » من ناحية أخرى ؟ فقد يبدو لأول وهلة أنهما

على طرفي تقيض ، اذ طرد « لوتر » العقل من مجتمعه ورفض الفلسفة ، وأعلن أن الطبيعة الانسانية خاطئة ملوثة . أما « هيجل » فعلى العكس من ذلك ، مجد العقل ، ووطد أركان الفلسفة ، وكان ميله للشعور بالخطيئة ضعيفا غاية الضعف . بيد ان المؤثرات الروحية تعمل في مسارب خفية تبعث على الدهشة ، فان « لوتر » قد ترك كل شيء للطف الالهى والتدخل الالهى ، ولم يترك شيئا للفعل الانساني والحرية الانسانية(١) . ولم يكن يمتدح بفعل متبادل بين الطبيعتين الالهية والانسانية . ولم تصنع المثالية الالمانية شيئا أكثر من أنها تعمقت هذا الاتجاه الى الواحدية ، اذ اضفت طابعا دنيويا على اللطف الالهى الذى يؤمن به « لوتر » على أنه المنبع الوحيد لكل خير ، وذلك بأن نقلت صفاته الى المعرفة . وعلى ذلك فان الوعى المتعالى والعقل الكل والروح الكلية ليست جميعا غير أشكال دنيوية للطف الالهى عند لوتر ، بوصفه - أى اللطف الالهى - منبعاً لكل معرفة . وتؤكد فلسفة « هيجل » في وضوح خاصة أن الذات العارفة هى الله نفسه ، وهى عقله وروحه ، وليست هى الانسان . وهكذا نجد أن اللطف الالهى الذى كان من الممكن أن يجعل من الفلسفة شيئا سطحيا قد أدى فى نهاية الأمر الى تجميعهما ، بل الى تأليهها ( أو تقديسها ) .

والصعوبة التى نلتقى بها هنا راجعة الى وقفى الاعتراف بالفعل المتبادل بين طبيعتى الانسان ، فالمثالية الالمانية تخلع على الذات الخالصة الدرجة القصوى من القدرة ، بل انها تذهب الى حد أن تمزق اليها النشاط الخلاق ، وهى بذلك تقلل الى حد كبير من مساهمة الانسان فى المعرفة . ومثل هذا العالم الذى ينشأ عن النشاط الانشائي للعقل لا يكاد يترك مكانا للنشاط الابدامى للوعى الانسانى ، والمساهمة التى تقوم بها الحرية الانسانية للعقل لا يحسب لها حساب ، ويبالغ فى نشاط الذات الغنوصية على حساب النشاط الانشائي الذى ينظر اليه على أنه عنصر سلبي فى أعماق المعرفة ، وما على الانسان الا أن يخضع لما يمليه عليه الوعى المتعالى ، وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه لم يكن واضحا تماما عند « كنت » الذى لم يكن من دعاة الواحدية ، فقد أصبح واضحا عند فخته وعند شلنج فى بداية فلسفته المبكرة ، وأخيرا عند هيجل .

Cf. Luther, De Servo Arbitrio,

وهذه الأفكار تحملنا الى منابع الدينية وأسس النظرية الفلسفية، وهذه المنابع قائمة على فكرة الاتحاد الإلهي الإنساني ، أى فى فكرة الفعل المتبادل بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية ، وبين الحرية والقوة . الخلاقة فى كلتا الطبيعتين .. وفكرة الاتحاد الإلهي الإنساني هى الأساس الذى تقوم عليه إمكانية انشاء فلسفة شخصية أو أية فلسفة تتناول الشخصية الإنسانية . ومن الحق أن الوعى الإنسانى يميل الى أن يحيل نفسه الى شيء مادى ، وإلى أن يكون الانعكاس السلبى لطبيعته الفاعلة أصلاً ، ولكنه - مهما يكن من أمر - قادر على تجديد نشاطه إذا نقض عنه أغلال العالم الموضوعى . وإذا استخدمت كلمة « موضوع » فأننى لا أعنى بها مطلقاً أى شكل من أشكال المعرفة يمكن أن يستقل عن الذات ، وإنما هو يمثل طريقة خاصة لفهم المعرفة والوجود ، فالموضوعية لا يمكن أن تكون عندى مرادفة للحقيقة ، أو لوقف مستقل عن الحالات الذاتية ، وعلى العكس من ذلك فإن هذه الكلمة ستعنى اعتماد الموضوعية على الحالات الذاتية ، وعلى العلاقات الإنسانية . وبهذه الوسيلة نفسها فإن الحالة الموضوعية لا يمكن أن تكون مرادفة للتحقق أو الوعى أو التجسد .

وقد يبدو أن فلسفة « هيدجر » و « يسبرز » الوجودية تعالج مشكلة الإنسان ، وأن بحث « هيدجر » الأنتولوجى - كما نلمس ذلك فى كتابه « الوجود والزمان » - يقوم على الوجود الإنسانى .. وهو يضع « هم » الإنسان وخوفه ، وخضوعه للمالوف وللناس ، وكذلك الموت والصالم المنحل فى المجال الأنتولوجى لا فى المجال النفسى كما تتخذ فكرة « المواقف الحدية » عند يسبرز Limit-situation دلالة ميتافيزيقية مثلها فى ذلك مثل مشكلة الاتصال بين الأفراد . ومع ذلك فإن أحداً منهما - هيدجر ويسبرز - لم يعالج مشكلة الإنسان علاجاً حقيقياً ، كما أنهما لم يحاولا بناء مذهب فلسفى متسق على أساس من علم الإنسان الفلسفى ، ولم يتعمقا المادة الخصبة المنبثقة فى تضاعيف أفكارهما لتكوين مذهب محدد عن الإنسان ، بل تركا مشكلة طبيعة الإنسان دون حل ، كما أنهما لم يحاولا بيان السبب الذى من أجله لا يتكشف تركيب الوجود إلا عن طريق الوجود الإنسانى ، والصير الإنسانى ، ولم يقدم أى تفسير لأصل هذه الفضيلة الإنسانية البحتة وأعنى بها المعرفة . ويختلف « يسبرز » عن « هيدجر » فى إنكاره لإمكان قيام ميتافيزيقا موضوعية أو علم موضوعى للوجود يتخذ من العالم نموذجاً له . وهو ينظر الى الميتافيزيقا فى ضوء ذاتى

نخصي باعتبارها نسقا من الرموز ، وهو لا شك في ذلك نفساني يبلغ النهاية من الدقة ، غير أنه ينبغي الاندفاع عن الميتافيزيقا دفاعا ذاتيا شخصيا بروح متشككة ، ولكن على أساس الاعتقاد بأنه يقضي الى معرفة أعلى ، وهكذا نعود على اعتابنا الى مشكلة الانسان الأساسية وهي المشكلة التي لم يبحثها الفلاسفة جادين مطلقا ، لسبب غريب ، ولعلهم تجاهلوا هذه المشكلة لأنها كانت تؤخذ عادة على أنها تنتمي الى نطاق اللاهوت ، أو على الأقل - الى فلسفة دينية الأصل.

ويمثل « برونشك » (1) نموذجا شيقا لمحاولة إبعاد النزعة الإنسانية الدينية من الفلسفة ، اذ تقوم فلسفته على أساس نوع من المثالية الرياضية المشتقة أصلا من « أفلاطون » . ويرى « برونشك » أن كل فلسفة ذات اتجاه بيولوجي تكون متمركزة حول الانسان . وأن كل فلسفة مستوحاة من الرياضيات فلسفة تخطو من عنصر الاهتمام، ومن العنصر الإنساني خارا تاما ، ولهذا السبب فإنه يعتبر المحقائق الرياضية أكثر أهمية - من الناحية الروحية - من مشكلة الغرض من الوجود الإنساني ، وعلم الرياضة عند برونشك مرتبة من الروحية، وكذلك يدعو الى أن تحرر الفلسفة نفسها في نهاية الأمر من كل آثار الأسطورة المسيحية عن الانسان ووضعه في مركز الكون . وهذه الفلسفة شبيهة بفلسفة « اسپينوزا » التي تهاجم صسور التفسير الساذجة لعلم الانسان والنزعة الأنثروپومورفية . والحق أن مشكلة وضع الانسان في مركز الكون هي قبل كل شيء مشكلة مسيحية ، وأن كل فلسفة تتخذ من علم الانسان أساسا لها هي فلسفة مسيحية . فالفلسفة اليونانية مثلا لم تضع مشكلة الانسان بكل ما فيها من عمق، اذ ميزت العقل في الانسان دون أن تدرك النتائج الأساسية والاشكالية لهذا الاكتشاف .

غير أن الانسان مستغرق في أعماق الوجود ، ووجوده يسبق ادراكه لنفسه ، ومعرفته الممكنة تتوقف على وجوده ، واستغراقه في الوجود هو الضعة التي تجعل عقله ممكنا ، لأن العلو ليس شيئا موضوعيا ، أو سلطة خارجية ، ولكنه شيء في داخل الوجود ، وينبغي علينا أن نؤكد أولوية الانسان المتكامل . . الانسان الذي تمتد جلوره

Cf. Spinoza et ses Contemporains, Les Étapes de la Pensée (1)  
mathématique Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie  
occidentale.

في أعماق الوجود - على الوعي ، وعلى الذات في مواجهة الوجود .  
وينبغي ألا نخلط بين الإنسان المتكامل الذي تنعكس طبيعته الحقيقية  
في صميم وجوده ، وبين الإنسان النفسي أو الاجتماعي الذي يعد جزءا  
من العالم الموضوعي ، وقد أعيد كشف العالم الطبيعي ، ورد له  
اعتباره في عصر النهضة حينما نظر الإنسان الى نفسه بوصفه جزءا  
من الطبيعة ، وقد فعل ذلك معتقدا انه سيحرر نفسه بهذه الوسيلة .  
ولكن حان الوقت الآن لكي نعيد كشف الإنسان ونرد له اعتباره  
لا بوصفه بذرة من الطبيعة والعالم الموضوعي ، ولكن بوصفه كائنا له  
كيانه الخاص . كائنا موضوعا بين العالم فوق - الموضوعي ، وفوق -  
الطبيعي في لب لباب وجوده ، فاذا تم ذلك لم تعد المشكلة الفلسفية  
هي التعارض بين الذات والموضوع ، بل بين الفلسفة والوجود .

وفي نظرية المعرفة نجد ان الذات توضع عادة في مقابل الوجود  
بدلا من ان تكون هي والوجود شيئا واحدا . ولكن الإنسان - على  
العكس من ذلك - جزء من الوجود ، وهو موضوع للعالم الطبيعي  
وعبد له الى الحد الذي يكون فيه وجوده موضوعيا ، ولكنه في قرارة  
نفسه يظل هو نفسه . محققا لمسيره . وبهذا المعنى الإنساني لا بالمعنى  
الذاتي أو النفسي - يكون الإنسان موضوعا للفلسفة . والروح  
لا يمكن ان تكون بالطبع موضوعا ، وانما هي ذات فخصب ، وهي على  
كل حال - الذات بمعنى أعسق من المعنى الذي تؤكده الفصوصية .  
والإنسان يمجز عن فهم الحياة فهما موضوعيا ، لأن الموضوع لا يمكن  
ان يكون له معنى الا بما تضيفه عليه الذات الروحية ، وكل معنى  
لا يكشف الا داخل الأنا . . داخل الإنسان ، ولا يقاس الا بمقياس  
الأنا . ولكن عندما يتخذ المعنى صورة موضوعية من الصور ، وعندما  
يصبح من المعطيات الخارجية التي يضعها العالم الطبيعي ، فان طابعه  
تسوده حينئذ النزعة الاجتماعية ، ويصبح رمزا الى عبودية الإنسان  
الروحية . ويرى « هرل » أن التقابل بين الوجود الإنساني والوجود  
بغضى الى توضيح الحقيقة ، ولكنه يؤكد ايضا ان المعرفة ليست  
احساسا ذاتيا ، أو انعكاسا روحيا ، وأن الوجود يكشف عن نفسه  
في الوعي الإنساني . وهكذا فان الذات العارفة مرادفة للوجود ، وعلى  
هذا النحو تواجه الذات العالم .

أما « كيركجورد » فانه يتحدث عن معظم اصحاب النظريات بتأكيد  
لمبدأ « التعايش » coexistence بين الحقيقة والواقع في داخل

« الذاتية » والأسباب جميعا تلعهو الى هذا ما دام الموضوع لا يمكن أن يملك معيارا لتحقيقه ، فمعيارها الوحيد هو الذى يقدمه الوعى العقلى والأخلاقي للآنا ، والمعيار الموضوعى للمعرفة لا يمكن إلا أن يمارسه وعى جماعى ، وهذا لا يفعل أكثر من أن يزيد المشكلة تعقيدا ، والاتصال بالحقيقة يعين الآنا على الخروج من عزلتها الذاتية . والمعرفة التى يصل اليها الانسان رمز الانتصار على الانطواء الذاتى ، فالمعرفة ليست انطواء على الذات ، ولكنها ذات طابع شخصى ، والانطواء الذاتى والثانية ليسا من عمل الشخصية ، ولكن من عمل « الآنا » ، وينبغى أن نضع نصب أعيننا أن نضحى بالآنا لتحقيق الشخصية ، والانتقال من « الآنا » الإنسانية الى العالم الالهى الذى يحقق الانتصار النهائى على خطيئة الانطواء الذاتى يمكن أن يتحقق فى الاتصال الروحى مع الآخرين ، دون أن يتم ذلك بوسائلهم الخاصة ، فلا يمكن أن يزعم أحد أنه كان ملهما لموقف اتخذته شخص آخر ازاء الله . وإذا لم يكن ذلك حقا ، فمعنى ذلك أن الانسان يحتل مكانا ادنى فى مستوى الاحالة الموضوعية الاجتماعية . والمعرفة هى أولا فعل ، وثانيا موضوع نظرى ، لأن مجرد فكرة اتخاذ المعرفة موضوعا هو فى حد ذاته فعل عقلى ، وعملية الاحالة الموضوعية التى يقوم بها الوعى فى مرحلته الوسطى - وهى عملية تجعل من الوعى نفسه شيئا ثانويا - هذه العملية عابرة عن تحقق ثانوى ، والواقع الاولى والمعرفة يسبقان او يتبعان هذه الموضوعية .

ولم تصنع نظرية المعرفة شيئا سوى أن احوالت الانسان الى ذات فى مقابل الموضوع والعالم الموضوعى وعملية الاحالة الموضوعية ، والذات هى الانسان حينما ننظر اليه فى مستوى أعلى من الطبيعة مستقلا عن تضاده مع الوجود الموضوعى ، وهى أيضا الشخصية . كائن حى قائم فى قلب الوجود . والحقيقة كامنة فى الذات الموجودة لا فى تقابل الذات المجردة مع الموضوع ، وليس للعالم الموضوعى معيار للحقيقة أو مصدر لها . والفلسفات العقلية سواء اليونانية أو المدرسية تميل الى أن تجعل الذات سلبية بأن تمنحها الادراك العقلى وحده ، ونتيجة لذلك تتعرض لخطر جعل التصورات والوجود شيئا واحدا ، ولأن ننظر الى النشاط الذهنى المتصل بحسبانه نشاطا انمكاسيا . بحيث ، والذهن الانسانى يلتقى فى بداية الامر بحالة من الفوضى ، ولكن ما دامت وظيفته هى اضاء المعنى على العالم الذى يخلو من المعنى

وترجيحه والفناء الأضواء عليه ، فان مجرد الفعل الذى نقوم به لفهم العالم المظلم الذى لا معنى له يمكن أن يكون مصدرا للنور والدالة .

والعرفة هي أساسا فاعلة ، لأن الانسان فاعل ، وحينما تقوم نظرية الفلسفة على أساس التقابل بين العقل والوجود ، فان من الخطأ البين أن نتمسك بالنظرية التى تؤكد أن الفلسفة تعكس الوجود انعكاسا سلبيا فحسب ، وانها تحدد بواسطة الوجود كما يحددها العالم المخلوق . فالعقل من انتاج النشاط الانسانى الحر ، وليس انعكاسا فحسب ، ولكنه تحول خلاق ينبغى علينا أن نفهمه بصورة اخرى تختلف عن فهم « كنت » و « فخته » له . ومن الحق أنهما يريان أن الذات والوعى المتعالى والإثنا - الى حد ما - تشترك في العمل الخاص بخلق العالم ، ولكن الخلق في هذه الحالة يخلو من كل عنصر من عناصر الحرية الانسانية أو مما هو انسانى . والانسان نفسه لا يأخذ بنصيبه من الخلق الذاتى للعالم بممارسته لنشاطه الإدراكي . والواقع أن العالم المخلوق على هذا النحو ليس من عمل الذات وانما من عمل الله . وهذا النطق ناقص على كل حال ، ويتطلب مساهمة الانسان الفعالة ، إذ ينبغى على حريته الخالقة أن تمتد الى كل المجالات ، وإن تتعقب عملها الخلاق في مجال المعرفة نفسها . فالوعى الانسانى لا يستطيع أن يفهم الكون فهما سلبيا ، لأن الفهم يستلزم التركيز والخيال والانتباه الشديد ، وهذه الشدة تنبثق من الباطن ، لا من الخارج ، وهذا يدل على أن التصور الذاتى للعالم هو أساسا تصور انسانى وأن العالم حسب هذا التصور يتكىء على الانسان بوصفه كائنا له وجود عينى ، وأن المعرفة ترمز الى العلاقة بين كائن وآخر ، وهى فعل خلاق في أعماق اعوار الوجود . وأدراك الأشياء يتباين وفقا لوجهات النظر المختلفة من الذات أو الموضوع ، من الروح أو من الطبيعة ، من الشخصية أو من المجتمع ، ووجهات النظر المختلفة تؤلف عوالم متباينة ، وليس هناك عالم موضوعى موضوعية مطلقة ، وانما هناك درجات متباينة من الموضوعية .

« يقع » المطلق « في المستوى الروحى اللاموضوعى الذى يسبق الاحالة الموضوعية ، اى في المستوى الوجودى الذى لم تجعله بعد . لبات الاحالة الموضوعية جزءا من المجال الطبيعى . والانسان بعدد » على المعرفة ليلود عن نفسه للظاهر التى تهدده في عالم متضاعف ، فهو يندأ عن نفسه بعض هذه المظاهر ويقبل بعضها الآخر ، وهو في اغلب الأحيان يزدري أو يستنكر تلك المظاهر التى يعجز عن فهمها .



وفي عملية الإدراك يعلو الإنسان باستمرار على نفسه ، لأنه كذات عاجز  
نعاما عن فهم الوجود كله بما فيه من امتلاء ، وتبقى معرفته نتيجة  
لها جزئية دائما .

وتطالع الإنسان نحو الحياة الحافلة داغع خلاق ، ويظهر نشاط  
الإنسان الإبداعى فى عملية الاحالة الموضوعية نفسها ، فهو يظهر مثلاً  
فى الكشف الرائعة للعلم الرياضى ، ولكنه يظهر أكثر وضوحاً فى العلو  
على المجال الموضوعى أى فى ميدان الكشف الميتافيزيقى للمبادئ  
الأساسية والوجودية .. بيد أن الوعي الإنسانى – كما قال رنوفييه  
يحق – يفشل فى أن يكون مطلقاً لأن من طبيعته أن يكون نسبياً ،  
فكيف إذن يضغى الإنسان على المعرفة عنصراً من الحرية ؟ هذه هى  
المشكلة التى سنبحثها فيما بعد ، وهذه هى مشكلة المعرفة وهل هى  
إيجابية أو سلبية ، ولقد تحيرت النظرية الفلسفية طويلاً بسبب هذا  
اللفز ، وهو – لماذا ينعكس الموضوع القادى غير العاقل فى الذات  
اللامادية العاقلة دلى هيئة معرفة ؟ والواقع أن هذا اللفز لن يحل  
مادامت المعرفة تعد مجرد انكاس ذاتى للموضوع وينظر الى الوجود  
بوصفه حالة موضوعية قد استبعدت منها الذات .



## الفصل الثاني

- الذات الوجودية وعمليات الإحالة الموضوعية .
- المعرفة والوجود .
- الكشف الذاتي للوجود .
- عمليات الإحالة الموضوعية ومشكلة اللامعقول .

حينما تحاول نظرية المعرفة في أثناء مواجهتها الذات بالموضوع أن تجردهما مما من الوجود ، فإنها تجعل فهم الوجود أمرا مستحيلا ، ووضوح المعرفة في مواجهة الوجود معناه استبعاد المعرفة عن الوجود ، وهكذا تواجه الذات العارفة الوجود بحسبانه موضوعا مفهوما وأن يكن مجردا بحيث لا يمكن الاتصال به اتصالا روحيا . والحالة الموضوعية هي نفسها مصدر هذا التجريد الذي ينفي كل اتصال روحى - أى كل مشاركة (١) في الموضوع كما يعبر عنه ليفى - برول - ورغم أنه من الممكن تأليف التصورات عنه ، وطبيعة الموضوع عامة عمومية خالصة ، وهى لا تنطوى على أى عنصر من عناصر الأصالة التى تعد من السمات المميزة للفرد ، وهذا هو حقا التمييز الأساسى بين الذات والموضوع .

وعمليات الإحالة الموضوعية تحيل الوجود الى تركيب فوقى *superstructure* للذات مهيء للأغراض الفلسفية ، ولأن الذات ترى نفسها فى هذا التركيب الفوقى الموضوعى فإنها تكتشف تعبيرا أكثر ملائمة لتركيبها الإدراكى الخاص . والتجريد هو أحد تعريفات المعرفة ، غير أن هذا التجريد من عمل الذات ، ومن عمل الروح العارفة

Cf. Levy — Bruhl, Les Fonctions mentale dans les Sociétés inférieures.

نفسها ، فاذا جردت الذات الفلسفية من وجودها الباطني فانها تنفقد كل اتصال بالوجود ، ويصبح وجودها معتمدا على عمليات الاحالة الموضوعية التي اطلقتها من عقائدها ، وبذلك لا يؤثر الذهن او يثبت اقدمه في الوجود وانما على العكس من ذلك يصير فعلا خارجيا او منطليا بحثا اكثر من ان يكون فعلا روحيا .

وهذه هي مأساة المعرفة كما تعرضها المثالية الالمانية والتي تصل الى اعلى تعبير لها في المدرسة الكنتية الحديثة . ومن الحق ان التعارض بين المعرفة والوجود جزء من تقليد فلسفي أشد ايمالا في القدم ، ولكن تفوق الفلاسفة الألمان الذين يؤلفون المدرسة الكنتية الحديثة يقوم في تناولهم النقدي لمشكلة الاحالة الموضوعية ، وفي اعترافهم بأهمية الذات العارفة . فقد دالجت الفلسفة السابقة « كنت » وخاصة المدرسية - المشكلة علاجيا واقعيا ، وجعلت التصورات التي تبليها الذات هي الوجود نفسه ، وهذا هو اصل الميتافيزيقيات الطبيعية بمذاهبها في الجوهر وفي الترتيب التصاعدي للوجود . وعلى ضوء هذه الحقائق كان ظهور « كنت » والمثالية الالمانية يسجل مرحلة هامة في تاريخ الوعي الذاتي للإنسان ، وكان خطوة نحو الانعتاق الانساني ، ونحو تحرير الانسان من قيود العالم الموضوعي واغلاله ، ومجرد الوعي النقدي لمشاركة الذات في عملية الاحالة الموضوعية يقتضي خلاص الذات من السيطرة الخارجية للعالم الموضوعي . والعمل الذي قام به « كنت » والمثاليون الألمان الذين ساروا على نهج « ديكارت » و « بركلي » في هذا المجال قد قطع سبيل العودة الى المذاهب الميتافيزيقية القديمة التي تؤمن بالجوهر وتجعل من الوجود والموضوع شيئا واحدا . فعند هذه اللحظة بدأ الفلاسفة يفهمون الوجود فهما ذاتيا ، وانخلت الذات بالتالي صفة انتولوجية ، وشيدت الفلاسفة من أمثال « كنت » و « فخته » و « هيجل » مذاهب ميتافيزيقية على أساس ذاتي ، ولكنهم في هذه العملية فسروا الذات بصورة موضوعية غير وجودية ، ونتيجة لذلك لم يسهوا في حل مشكلة الشخصية الانسانية وكانوا أكثر ميلا الى تأييد الاتجاه الى النزعة الكلية ، وإكدوا أن الذات لا هي انسانية ولا هي شخصية ، وهكذا اقامت الفلسفة الهيكلية بعد « كنت » و « فخته » نفسها رغم ما فيها من عناصر لا معقولة (1) باعتبارها نوعا جديدا كنوع من النزعة العقلية الموضوعية . ونحن لا نستطيع في الواقع أن نتجاوز النتائج التراجيدية للمثالية الا بأن

سعدم في الاتجاه الذي يدعى اليوم بفلسفة الوجود  
Existenz-philosophie أو الفلسفة الوجودية بدلا من أن نحاول احياء أى  
مذهب من المذاهب الميتافيزيقية السابقة على « كنت » .

وقد وضع « كيركجورد » أسس الفلسفة الوجودية بتعديده  
للتصور الكلى الذى دعا اليه « هيغل » ، ذلك التصور الذى يختنق  
فيه الفرد . وليس تفكير « كيركجورد » جديدا فى أساسه ، لأنه غاية  
فى البساطة (١) ، والدافع اليه شعور من القلق نتج عن مأساة حياته  
الشخصية (٢) . وقد أفضت به تجربته الفاجعة هذه الى تأكيد الطابع  
الوجودى للذات العارفة وهى الحقيقة الأولى عن استراق الانسان  
فى سر الوجود . وأكثر الفلسفات تعبيرا عن الطابع الوجودى للانسان  
هى أكثرها حيوية ، فقد اتجه الفلاسفة فى أغلب الأحيان الى تجاهل  
حقيقة وجودهم الخاص باعتباره شيئا مستقلا عن قواهم الذهنية ،  
وحقيقة أن فلسفتهم أكثر قليلا من الترجمة الذاتية لوجودهم .  
ونستطيع إذن أن نستخلص من هذا كله - وإن لم يكن ذلك بنفس  
العبارات التى استخدمها « كيركجورد » - أنه من وجهة النظر  
الوجودية يوضع الفيلسوف فى المستوى فوق الطبيعى ، أى فى أبعد  
أعماق الوجود غورا ، وذلك لأن الذات نفسها جزء من الوجود ، وهى  
على هذا الأساس تتصل بصره اتصالا روحيا . ونستطيع أن نعد من  
الفلاسفة الوجوديين « القديس أغسطين » و « بسكال » وإلى حد ما  
« شوبنهاور » و « فويرباخ » و « نيتشه » و « ديمتروفسكى » .  
يبد أن « كيركجورد » كان أكثر دعاء هذه الفلسفة دلالة ، وفى كتابى  
« فلسفة الحرية » الذى ألفته منذ عشرين عاما عرفت « الفلسفة  
الوجودية » - وإن كنت لم استخدم هذه العبارة - بأنها فلسفة  
تمثل شيئا قائما بذاته هو تحقق الوجود والوجود الذاتى فى مقابل  
الفلسفة التى تعالج شيئا خارجيا ، أو بمعنى آخر تعالج العالم  
الموضوعى .

وعلى أساس هذا التأكيد الذى يتصل اتصالا مابتنصور « يسبرز »  
تمثل الفلسفة الوجودية تمقلا من نوع غير موضوعى . والعادة أن عملية  
التجريد تلتفى سر الوجود . الوجود العيى . وليس ثمة انحراف عن

cf. S. Kierkegaard, Philosophische Brocken.

(١)

(٢) ينطبق هذا الكلام أيضا على « ليون شستوف » الذى تتألف فلسفته من انكار  
الفلسفة لنفسها .

جادة القصد أسوأ من أن نجعل الموضوع والواقع شيئاً واحداً . وقد جرت العادة على النظر الى المعرفة والى الاحالة الموضوعية او التجريد على انها مترادفان . ولكن عكس ذلك صحيح ، فان المعرفة الفعالة تقتضى الالفة او بمباراة اخرى الاقتراب الذاتى ، او اتحاد الانسان بالوجود الذاتى ، ومن واجبتنا اذن ان نرفض كل تصور طبيعى موضوعى من الوجود وان نؤثر عليه التصور الوجودى ، وحتى الفلسفة « الظاهرية » يمكن تفسيرها على انها تجربة تتعالى على الحالة الموضوعية ، والاتصال الروحى بالناس والحيوان والنبات والجماد عبارة عن ظاهرة تتجاوز الاحالة الموضوعية وهو على هذا النحو يكشف عن امكان وجود وسائل جديدة للمعرفة .

ويعد « هيدجر » و « يسبرز » على رأس الممثلين المعاصرين للفلسفة الوجودية . ويميز « هيدجر » بين الوجود فى ذاته ( الوجود الماهوى ) وبين الوجود الموضوعى أو « هذا الوجود » Dasein وحالة الوجود فى - العالم - وهى الوجود الموضوعى ( الآتية ) تثير فى النفس القلق والخوف ، وهى فوق كل شئ حالة زمنية مقدر لها ان تكون « الانسان » Das Man أو « الناس » l'homme وما فى الوجود اليومى من ابتذال يسلب الموت حدته التراجيدية ، ويخفى هذه الحقيقة وهو انه النتيجة المباشرة لحالتنا الفانية ، حالة الوجود الموضوعى . ويشهد الشعور بالمأساة حينما تسود حقيقة الوجود . فالوجود الانسانى حالة من الوجود العام الذى يعد الوجود الموضوعى جزءاً منه . الوجود الماهوى هو ذاتى الحقيقة ، وطبيعى الاساسية ، والاصالة التى تلمبها فى فلسفة « هيدجر » قائمة على أساس الأهمية التى يخلها على حالة الوجود فى العالم باعتبارها ناحية من النواحي الضرورية . وان تكن فى درجة منحنى من مظاهر الوجود . والوجود الانسانى وجود جوهري . والوجود الانسانى العيى أكثر أهمية للوجود من الماهية ، وهكذا يجب ان تهتم الفلسفة بالوجود الانسانى أكثر من اهتمامها بالماهيات . والوجود العيى عند « هيدجر » يستلزم القلق والخوف من العالم الساقط باعتباره جزءاً مكوناً لطبيعته الانثولوجية . وضمير الانسان الأخلاقى يتطلب منه أن يعانى هذا القلق فى عالم يكون فيه تحت رحمة الموضوعية ، والوجود الموضوعى حالة من حالات الخطيئة قوامها القلق الانسانى وضمور شديد الوطأة بتفاحة الانسان .

ومن العسير على ضوء فلسفة « هيدجر » أن نكتشف نشأة الضمير الإنساني ، فلسفته معادية للإفلاطونية وللزعة الروحية . وتشاؤمها يجعل منها فلسفة خالصة للوجود - في العالم أكثر من أن تكون فلسفة وجودية ، فلم الوجود عنده هو الصدم أو الوجود - الصدم ، إذا أردنا أن نستخدم عبارته نفسها . وهو لا يحاول تفسير طبيعة الوجود فوق الزماني ، ولكنه يشرع في إقامة فلسفة وجودية ، والمشكلات الأساسية التي يهتم بها : كابتذال الحياة اليومية ، والسقوط والموت - تختلف عن المشكلات التي تعالجها الفلسفة عادة، فهذه المشكلات قد اكتسبت أهمية جديدة في فلسفته لأنه يتناولها من وجهة النظر الانتولوجية لا من وجهة النظر النفسية .

ونحن نجد هذه المشكلات نفسها عند « سبزر » (١) الذي اتفق معه أكثر من اتفاقي مع « هيدجر » ، فالمشكلة التي تشغل « سبزر » أكثر من غيرها هي « الموقف الحدي situation-limite » للإنسان ، واتصال « الأنا » بالآخرين . وهو شديد الحرص على إثبات أن الأنا - باعتبارها حقيقة قائمة بذاتها - تتميز عن الوجود الكلي . والأنا لا يمكن أن تكون موضوعا ، لأن الموضوع لا يمكن أن يكون وجوديا (٢) . وسبزر أكثر وضوحا في هذا الصدد من « هيدجر » ، وهو يثبت أن « الأنا الوجودية » باعتبارها في مقابل « الأنا التجريبية » يمكن أن تعاو على الوجود الزماني لأن حقيقتها بمعزل عن الزمن ، وفكرة « العلو » ذات أهمية بالغة في فلسفة « سبزر » ، بل أنها تسيطر على منهبه الميتافيزيقي كله ، وهو ينظر إلى الميتافيزيكا لا على أنها علم ، ولكن على أنها وظيفة للغة الفرض منها توضيح العلو الكامن في الوعي الوجودي . ولهذا السبب يرى أن من أهم أسس الميتافيزيكا استطاعتها حل شفرة العلامات ، ولذلك يمنح الأرقام والرموز أهمية كبيرة .

وليس من شك أن كلا من « هيدجر » و « سبزر » قد أسهم مساهمة أصيلة في الفكر الوجودي ، على الرغم من أن فلسفة كل منهما فاجعة . متطرفة متشائمة لأنها تقود الإنسان إلى حافة الهاوية ، واتجاه الفلسفة الحديثة كما يبدو عند « ديكارت » و « أتباعه » ، و « كنت » و « أتباعه » ، وعند

(١) Karl Jaspers, Ist Ed Philosophische Weltorientierung; 2nd Ed. Existenzzerhellung.

(٢) نجد أفكارا مشابهة لهذه الأفكار في « يوميات ميتافيزيقية » لجابريل مارسيل وحاشية التذييل الذي يبالغ فيه مشكلة الإحالة الموضوعية .

الوضعيين الذين تسودهم النزعة العلمية ، اتجسأه ذو نزعة طبيعية فى أساسه ، بيد أن الفلسفة الوجودية تتقدم عليهم مرحلة أخرى ، وهذه ميزة عظيمة لها لا يمكن نكرانها ، غير أن أصلاتها قد تحددت حتى الآن بارتباطها مع « كيركجورد » الذى يؤكد أن الوجود هو الشغل الأول للذات الوجودية . وعلينا أن نتساءل إذن ما هو الوجود ؟ انه فى المحل الأول شئ مختلف تمام الاختلاف عن العقل ، وهو كما أثبت « برجسون » يقع فى الزمان لا فى المكان . وهو ديناميكى فى مقابل المنطق الثابت غير المتحرك ، ولكى تؤلف الذات العاقلة فكرة عن نفسها فانها مرغبة على انكار طبيعتها الوجودية ، وعلى مواجهة التضاد القائم بين الفكر المجرد والوجود . والوجود يستبعد فكرة التوسط ، فأن يوجد الانسان معناه أن يكون حقيقة واقعة ، والخاص أعمق تأصلا فى الوجود من العام ، وعالم الصور الأبدية ليس صورة للوجود كما يحاول التقليد الأفلاطونى أن يحملنا على الاعتقاد ، فان هذه الصورة تنعكس انعكاسا أكثر صدقا فى الخنفس الانسانى والياس والحيرة والتبرم ، وهكذا فان التناقض أشد خصوبة من الهوية . والفكر الموضوعى لا يخفى أى سر ، ولكن الفكر الذاتى يخفى أسراراً كثيرة . والوجود مرادف للصيرورة ، وربما كان هناك مذهب منطقي وراء الوجود . ولكن لا يمكن تصور مذهب للوجود ، فنحن نمالج الأشياء علاجاً موضوعياً ، أما اهتمامنا بالذات فلا بد أن يكون من وجهة نظر ذاتية ، وهذا هو جوهر تفكير « كيركجورد » الذى يمكن إجماله بأنه توحيد الذات العارفة والذات الوجودية ، والفرض الأول للفكر الذاتى هو أن يحقق طبيعته الوجودية ، والطابع المسيحي الأساسى لفكرة « كيركجورد » عن التناقض الظاهرى paradox يمثل تبايناً واضحاً عن النزعة الباطنية immanentisme فان « كيركجورد » يعتقد أن حياة الانسان الداخلية لا يوجد فيها من الباطنية شئ ، وهو يفسر الظاهرة على أن معناها الكشف الذاتى ، أى العلو . وفى هذا الصدد نستطيع أن نتذكر التمييز الذى أقامه ن . لوسكى Tolsky بين ماهو باطنى فى الوعى وبين ماهو باطنى للذات الواعية .

وعلى الرغم من وجود صلة ما بين فلسفة ( كيركجورد ) وفلسفة كل من « هيدجر » و « سبىرز » فهناك اختلاف أساسى بينهما ، فالفلسفة عند « كيركجورد » هى الوجود نفسه لا تفسير الوجود ، بينما يرى « هيدجر » و « سبىرز » اللذان يهتمان بتقليد فلسفى خاص أن الفلسفة مرادفة للتفسير وهدفهما - وخاصة « هيدجر » - هو إقامة مقولات فلسفية على أساس وجودى ، وإنشاء مقولات عن القلق الانسانى أو الخوف من الموت . ومحاولة



« هيدجر » للانفصال عن مجال المعرفة الموضوعية العقلية تؤلف محاولة خلقية بالاتفات وذات أصالة ، ولكن الواقع أن التصورات والمقولات ما هي الا وسائل لفهم الوجود الموضوعي Dasein أو الوجود - في - العالم - أي الوجود الموضوعي أو المجرد تجريدا تاما . والتصور لا يتصل الا بالموضوع وحده ، وعلى ذلك فإن الوجود الداخلي ، أو الوجود الأول لا يمكن أن يفهم الا عن طريق الخيال والرمز والأسطورة كما يوافق على ذلك « يسيرز » في وضوح أشد من « هيدجر » ، وإنشاء التصورات عملية موضوعية تؤدي حتما الى توقف للمقولات العقلية نفسها ، ونتيجة لذلك يهتم هذا الضرب من الفلسفة أولا وقبل كل شيء بالماهيات والجواهر والموضوعات ، وهي تجعل من الله نفسه موضوعا ، بينما الفلسفة التي تهتم أولا وقبل كل شيء بال شخصية تستطيع أن تفهم الوجود ، ولهذا يتحدث « هيدجر » حديث المتكهن حينما يتحدث عن الوجود الموضوعي لا عن الوجود نفسه ، والواقع أنه على رغم اعتقاده بأن الحالة الموضوعية حالة منحلة الا أن بحثه الفلسفي يسهم في الاحتفاظ بالعالم في حالته المنحلة .

والفلسفة الوجودية لا يمكن أن تقوم على أساس التصورات والمقولات المألوفة حتى ولو كانت أنثولوجية ، فالتصور يتعلق دائما بشيء ما ، ولكنه لن يكون أبدا هذا الشيء ، فهو ليس وجوديا على الإطلاق ، وقد أنشأ « فلاديمير سولوفيف » تمييزا شاقا بين الوجود المجرد باعتباره المحمول predicate وبين الوجود العيني بوصفه الموضوع subject ، ففعل الكينونة مثل على الوجود المجرد ، بينما هذه العبارة ، « أنا موجود » ، مثل على الوجود العيني ، ولسوء الحظ كان التجاهل من نصيب هذا التمييز دائما (١) وتتحول المحمولات الى جواهر . وقد يبدو أن « فلاديمير سولوفيف » في نقده للمثالية الألمانية قد نفذ الى أعماق الوجود العيني ، ومع ذلك فإن فلسفته لا يمكن أن تسمى فلسفة وجودية ، لأنها ما زالت خاضعة للميتافيزيقا العقلية ، ونحن نلمس تمييزه الأصيل في الشعر لا في الفلسفة ، والحكم على الوجود ليس حكما على ما يوجد ، فهو أيضا حكم تقوم به الذات الموجودة ، والوجود لا يستمد من الحكم ، وإنما يسبق الحكم ، والوجود المنطقي ينشأ عن الفهم أي عن عملية موضوعية .

VI. Soloviev, La Critique des principes abstraits et Les principes philosophiques de la connaissance intégrale. (١)

ولهذا السبب تخفق « ظاهرة هسرل » في أن تكون فلسفة وجودية - على الرغم من أنها أثرت تأثيرا كبيرا على « هيدجر » و « هسرل » يؤكد أن الموضوعات الحقيقية قائمة في الماهيات ولا تحتاج إلى أية وساطة ، وهو يقول أيضا ان الموضوع ليس حالة من حالات الوعي ، ولكنه حضور الموضوع نفسه ، فالظاهرة إذن فلسفة للوعي الخالص ، وهي رؤية للماهيات (١) ، ولكن رؤية الماهيات تقصر عن كشف لغز الوجود وإلى مثل هذا ذهبت فلسفة « ن . هارتمان » يفكرتها عما هو « غير - الموضوعي » trans-objective (٢) وتصورها الأنتولوجي عن العلاقة بين الذات والموضوع . و « دلفاي » أكثر اقتربا من الفلسفة الوجودية حينما يرفض رد الحياة الروحية إلى عناصرها أو تحليلها ، وإنما يقوم بدراستها باعتبارها كلا ، وفي جوانبها التركيبية synthetical aspecto (٣) .

وانتقل الآن إلى تصوري الخاص عن الذات في علاقاتها بالموضوع . فإن القول بالتقابل بين الذات والموضوع ، بين العقل والوجود يجعل الفلسفة تصل في النهاية إلى سد لا سبيل إلى تجاوزه ، لأن هذا التقابل يلغى الذات حتما من الوجود ، ويجعل الوجود موضوعيا ، وهكذا تصبح الذات بصرية واحدة لا وجودية ، ويصبح الوجود والموضوع شيئا واحدا رغم هذه الحقيقة ألا وهي أن الموضوع لا وجودي ، وأنه حالة مادية للذات نفسها . وعلى ضوء هذا الرأي كيف يتأتى ألا تصبح مشكلة المعرفة ذات طابع فاجع لا حل له ؟ إن ملكة الإنسان الإدراكية مقصورة دائما على السطح الخارجي للوجود . فهل لا يوجد حل آخر غير هذه الواقعية البدائية الساذجة ؟ غير أن هذه النظرية قلما تجد ما يقال عنها ، فليس لها جهاز نقدي ، إذ تقبل العالم المادي الموضوعي ذل أنه الواقع الأولي ، ومن الخطأ أن نذهب في تحقيق غرضنا إلى أبعد مما ذهب إليه « كنت » في كتابه « نقد العقل الخالص » ، وعلى العكس من ذلك ينبغي علينا أن نساعد على تقدم الفلسفة بأن نتفق على أن المعرفة هي إدراك الوجود عن طريق الوجود ، وأن الذات العارفة ليست مضادة للوجود كأنه موضوع ، وإنما الذات العارفة حقيقة قائمة بذاتها ، وبعبارة أخرى « الذات وجودية » . والطبيعة الوجودية للذات هي إحدى الوسائل الروحية لفهم سر الوجود ، وهو فهم

(١) Cf. Levinas, La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.

(٢) N. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis.

(٣) Diltthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, etc. geistige welt, et, Einleitung in die Philosophie des Lebens.

لا يقوم على التقابل الظاهر بين الفلسفة والوجود ولكن على اتحادهما الداخلي الوثيق ، وبذلك تكون المعرفة الصادقة تنويرا للوجود *Aufklärung* إذا شئنا أن نستعيد المعنى الحقيقي لكلمة زيفها القرن الثامن عشر ، وحط من قدرها .

وبتأكيدنا للطبيعة الصادقة الذهن نبليح المستوى العيني للوجود باعتباره مضادا للوجود المجرد . وقد شعر « هيجل » بضرورة العبور من الوجود المجرد - وهو يوشك أن يكون مرادفا للعدم - إلى الوجود العيني ، أو إلى الوجود الذي ينظر إليه على أنه اتحاد بين الوجود والعدم . وقد عرف هذه الحالة من الاتحاد فعلا بأنها الوجود الموضوعي *Dasein* (١) ، وإن يكن هيجل يفهم هذه الكلمة بمعنى يختلف عن المعنى الذي يفهمه به « عيدير » . ولكنه في الواقع قد تعرض لمشكلة المعرفة العينية وحاول أيضا أن يفند التضاد التقليدي القائم بين الذات والموضوع ، مؤكدا في الوقت نفسه الطبيعة الانتولوجية للمنطق . والمشكلة الأساسية التي تواجه الفلسفة هي طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع حينما تكون الذات خارجية بالنسبة للوجود المدرك ادراكا موضوعيا . وقد بذلت محاولات لحل هذه المشكلة بتأكيد توحده المعرفة والوجود ، والذات والموضوع ، وهذا التوحيد يرد للمعرفة هيبتها الانتولوجية ، ولكنه يفشل في حل المشكلة . ومن الضروري إيجاد تحديد أدق لوظيفة المعرفة داخل الوجود ، كما ينبغي بيان أن الإدراك فعل خالق في صميم الوجود ، وأنه ومضة من النور التلقائي ، ومعبر من الظلام إلى النور غير أن الإدراك ليس مجرد انارة للوجود ، انه النور نفسه في أعماق الوجود . والواقع أن المعرفة باطنة في الوجود ، أكثر من أن يكون الوجود باطنا في المعرفة ، ولكننا حتى لو قبلنا التوحيد بين المعرفة والوجود ، فاننا فشلنا في تقرير اللامعتوية الأساسية للوجود ، أي أننا نكون قد فرضنا فكرة الوجود المقول فرضا .

فهناك في أعماق الوجود منطقة لا مقولة مظلمة لا يمكن أن نجعلها هي والمعرفة شيئا واحدا ، ولكن من واجب المعرفة أن تنيرها . والمعرفة تهيئ على حافة البؤة المظلمة للوجود ، ولكنها هي نفسها يجب أن تبقى واضحة بيئة . وكما ذكرنا آنفا فإن المعرفة باطنة في الوجود ، ولكن ما يحدث حقا في داخل الوجود هو نوع من العلو ، وهو في هذه العملية نفاذ إلى الأعماق الشاسعة الموجودة وراء أي لون من ألوان الوجود . وليست وظيفة المعرفة أن

Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften. (١)  
Ier Teil, Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein.

تعكس ، بل أن تبدع • وتحت أي طبقة من الوجود ثمة طبقة أعمق ، والمتعالى هو الوسيلة الوحيدة للوصول الى الطبقة الأعمق من طبقات الوجود • والفكرة الاستاتيكية عن المتعالى يجب أن تحل محلها فكرة ديناميكية عن العلو • ويعتقد « زمل » (١) بحق أن القدرة على العلو صفة أساسية من صفات الحياة •

ومن الممكن تفسير الاحالة التى تقوم بها الذات عند « دسرل » على أنها علو للذات ، ولكن اذا فهمت هذه المعرفة على أنها وظيفة داخلية فى الوجود ، وتمارس بواسطته ، وأنها علو للوجود يعمل نى قلب الوجود ، فإن الذات العارفة ينبغي أن تكون بالضرورة وجودية ، ومعرفتها تتوغل فى سر الوجود وفى أعماق أكثر من أن تكون انعكاسا الموجود الموضوعى ، ومشاركة الذات العارفة فى الوجود سابق لمعرفتها ، وتجربتي الوجودية سابقة لمعرفتي ، ولهذا السبب فإن المعرفة « تذكر » *rémiscence* •

والفلسفة تبدأ بالشك فى حقيقة العالم المحسوس • • عالم الموضوعات والأشياء ، فهى تبدأ حتما بنقد « الواقعية » ، ولكن نقد المعرفة لا يمكن أن يظل دائما عند المرحلة المثالية لا يبرحها ، بل يجب أن يندفع بأبحاثه بعيدا فى مجال الوجود فوق - الموضوعى ، وأن يتجاوز التقابل القائم بين الذات والموضوع وراء عالم الإدراك الحسى • ولكن هذا المجال الأولى للحياة هو نتاج المعرفة ، وتصور محدد للفكر ، كما أنه ليس مجال الحقائق الموضوعية ، ونحن نستخدم كلمة « وجود » ونؤثرها على كلمة « حياة » ، لأن الحياة مقولة بيولوجية ، كما نستطيع أن نلمح ذلك عند نيتشه وبرجسون ، بينما الوجود مقولة انتولوجية فإن يوجد الإنسان معناه أن يظل مستقرا داخل نفسه ، وفى عالمه الحقيقى الخاص أكثر من أن يكون تحت رحمة العالم الاجتماعى والبيولوجى • والفلسفة الوجودية فى مقابل أية فلسفة للحياة - كفلسفة « كلاجر » *Clages* مثلا - فلسفة أنتولوجية أكثر منها بيولوجية ، وهى تتصل بالفلسفة الروحية (١) عند طرفيها على السواء • فهى فلسفة المصير فى علاقته بالكلية العينية ، وهى لا تكتفى أبدا بالنظر فى العمليات العامة والموضوعية للعالم الخارجى وحدها ، لأن الفلسفة يجب أن تهتم قبل كل شيء بالذات المفكرة ووجودها ، ولكن يحاول فى غير لباقة أن يحيل ما هو ذاتى الى ما هو موضوعى ، ويتبع ذلك

cf. Lebensanschauung.

(١)

cf. N. Bérdiaeff, Esprit et liberté,

جعل الوجود الانساني نفسه موضوعيا . وهكذا نواجه هذه المشكلة الأساسية وهي : ما هي الاحالة الموضوعية ؟ وكيف يمكن أن نبلغ الوجود أو ما يوجد في عالم موضوعي ؟ ومصدر الانسان المقبل !! وإمكان قيام الفلسفة يتوقف على حل هذه المشكلة .

ومن المهم أن ندرك قبل كل شيء أن العالم الموضوعي عالم منقطع مقيد ، هو عالم الظاهرة أكثر من أن يكون عالم الوجود . وعمليات الاحالة الموضوعية تجرد الوجود وتقطع عليه طريقه . وهي تحل المجتمع مكان الاجتماع الروحي ، والمبادئ العامة محل الاتصال الروحي ، وامبراطورية القيصر بدلا من مملكة الله . وليست هناك مشاركة في عمليات الاحالة الموضوعية ، اذ أن نتيجة الاحالة الموضوعية في المعرفة أو غيرها - كما سنرى فيما بعد بصورة أدق لاتعزل الانسان فحسب ، ولكنها تجعل نشاطه مقصورا على عالم معزول في أساسه . وعمليات الاحالة الموضوعية ظاهرة روحية ، ولكن ليست هناك أية حرية روحية في العالم الموضوعي الناشئ عنها . والواقع جزء من الوجود الداخلي ، ومن الاتصال الروحي الداخلي ، ولكنه ينحط في عملية الاحالة الموضوعية وفي الخضوع للضغوط الاجتماعية . وهكذا فأننا على الرغم من بحثنا للاحالة الموضوعية في علاقاتها بالمعرفة فأننا نستطيع أن نؤكد أنه لا وجود لسر روحي في العالم الموضوعي .

هل يمكن إذن أن نؤكد أن المعرفة الموضوعية هي في حد ذاتها ناقصة آتمة ؟ هل يمكن أن ننظر اليها كما ننظر اليها وشستوف، Shestov على أنها سبب الوضاعة في العالم ؟ اننا ان نفعل ذلك ننشر خطأ خطيرا ، فإن حالة الخطيئة والنقص والسقوط ينبغي أن ننعت بها الوجود لا المعرفة . فالمعرفة في حالتها المنحلة لا يمكن أن تفهم الا وجودا منحطا ، ولكن المعرفة الموضوعية ما برحت تكشف عن شيء من الحقيقة الصادقة رغم انفصالها عن الوجود الوثيق والعالم الروحي . وعمليات الاحالة الموضوعية تخمض عالما ساقطا ، عالما من التجريد والجبرية ، ولكن على الرغم من ذلك يظل في الامكان أن نظفر بنصيب من المعرفة عن العالم الساقط .

وهناك درجات من المعرفة الموضوعية ، فالعلم الطبيعي يتمتع بأعلى درجات الموضوعية ، فهو منفصل عن وجود الانسان الوثيق ، وهو شكل من أشكال المعرفة الملائمة تماما للعلوم الطبيعية الرياضية ، وتصل درجاتها من الموضوعية الى الحد الذي ييسر فيه موضوع المعرفة وكأنه منفصل كل الانفصال عن وجود الذات الداخلي ، والرياضيات بلا شك

ظاهرة من ظواهر الروح المبدعة ، وهي مثل سائر فروع المعرفة الاخرى تستعزم عملية روحية كذلك التي نراها في فكرة « برونشك » الأساسية . وهذا شكل قيم جدا من أشكال المعرفة التي يتعكس فيها « اللوغوس » ( كلمة الله ) Logos ، وعلى الرغم من هذا كله فإن عمليات الإحالة الموضوعية تعوق الروح وتجعل سر الوجود الداخلى أمرا لا يمكن بلوغه . وبهذا المعنى ليس العلم انتولوجيا - كما يزعم « هايرسون » ، وكذلك فإن « معرفة العالم الاجتماعي موضوعية أيضا بدرجة أخرى ، ولذا ميزة وهي أنها تثير عملية الإحالة الموضوعية بأسرها التي هي في أصلها عملية اجتماعية ، لأن المعرفة الموضوعية - كما سنرى فيما بعد - مستمدة من المجال الاجتماعي ، بينما تصدر المعرفة الوجودية عن « مجال الاتصال الروحي » .

وكل درجة من درجات المعرفة الموضوعية مجردة من الذات الوجودية أو الانسانية . ولاجدال في أن الذات الوجودية جزء من الوجود ... الوجود اللاهوضوعي ، ذلك أن الذات نفسها تجرد العمليات الموضوعية ذاتها بفضل حياتها في هذا العالم الساقط . وينبغي ألا نعتبر الذات الوجودية والذات البيولوجية أو الاجتماعية أو النفسية شيئا واحدا لأن هذه النوات جميعا من نتاج التفكير الموضوعي ، والنزعة الطبيعية ضرب من هذا النتاج ، وهي تتضمن درجة من الحقيقة الموضوعية ، ولكن دعواها للصحة الكلية زائفة لأنها تمثل الجانب المادي من الوجود المنوع فحسب . وهناك اتجاهات طبيعية حتى في اللاهوت ، وهذه الاتجاهات تلعب دورا هاما جدا حينما تفسر الله تفسيراً موضوعياً ، وحينما تزعم المعرفة بالله عن طريق التمثيل مع الموضوعات والأشياء الطبيعية . ومهما يكن من أمر ، فإن هذه الحقيقة وهي أن الوجود الانساني يمكن أن يكون على اتصال روحي بالوجود الالهي - هذه الحقيقة دليل على أن الله ليس موضوعاً طبيعياً أو جزءاً من العالم الموضوعي ، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما أمكن أن أكون جزءاً من الله . والمعرفة الفلسفية الصادقة تحتوى دائماً على عناصر موضوعية ، ولكن هدفها الحقيقي هو أن تمحو على الموضوعية حتى تتمكن من البحث عن غاية الوجود ، ومن اختصاصات الروح أن تكتشف هدف المادة نفسها .

وينبغي أن نعترف إذن بأن الميتافيزيقا الطبيعية ليست في الواقع الا نوعاً من المعرفة الفلسفية الموضوعية مادامت توجه عنايتها أصلاً للجواهر ، وفي محاولتها أن تكون فوق - الانسان نراها تحيل الله

والروح والنفس والادراك الى أشياء موضوعية . واليوم أخذت هذه الفلسفة الطبيعية في الانحلال لأنها عجزت عن العثور على أية دلالة للوجود الانساني في العالم الطبيعي والموضوعي . وقد قبل كبار الفلاسفة هذه الحقيقة ، حتى حينما عبروا عن أنفسهم في اصطلاحات الميتافيزيقا الطبيعية ، « فسقراط » و « القديس أغسطين » و « ديكارت » و « اسبنوزا » اهتموا جميعا قبل كل شيء « بالأنا » القريضة منهم ، وأوشك « كنت » أن يحقق الفلسفة الوجودية نتيجة للتمييز الذي وضعه بين مجال الطبيعة والحرية ، وعن طريق هذا التمييز بين مجال الوجود الداخلى والخارجى ساعد مساعداً كبيرة على تفنيد الواقعة الساذجة ، والعقنية الموضوعية ، ولكنه أخفق في أن يكون مؤسساً للفلسفة الوجودية الجديدة لأن نزعه الظاهرية لم تكن متينة البنيان .

وفي محاولته للوصول الى الحرية ، حاول « أفلوطين » أن يعو فعلا على العالم الموضوعي (١) . وتجاوز النزعة الطبيعية الموضوعية يوازى في الفلسفة تجاوز الميتافيزيقا التصورية (٢) conceptualist ، لأن التصور ينشأ عن موضوع ، والعملية الموضوعية تتألف من انشاء التصور . وهذا « العو » يعكس الفكرة المخطئة التي تقول ان التفكير يمكن أن يتميز عن العاطفة . والمعرفة الموضوعية - وهي أبعد من أن تفهم الوجود - ليست أكثر من إحالة عقلية للوجود اللامعقول . وكما أدرك « يسيرز » ذلك جيداً ، فإن سر الوجود لا يمكن تفسيره الا عن طريق الاستعارات والرموز . وما من تصور يستطيع أن يكشف عن غاية الوجود وقيمه الكامنة فيه ، والكشف عن سر الوجود لا يتأتى الا عندما تصبح الذات والمحمول شيئاً واحداً ، فانا موجود ، ولكن هناك « أنا » أخرى موجودة والله موجود والعالم الالهى موجود ، والمجال الوجدى هو أيضاً المجال الشخصى ، ولا وجود بشيء عام او مجرد فيه ، وكما أن الله يظهر فى الذات أكثر مما يظهر فى الموضوع ، فكذلك الشخصية تظهر فى الذات الوجودية ، وكلا المتصرين الالهى والانسانى غائب عن العالم الموضوعى ، وإحالة الله الى موضوع معناه ألا يكون الهياً أو انسانياً ، وما برح مجال المدينة هو مجال الوجود على الرغم من أن الذات الوجودية الخالقة ما زالت مبعدة الى الوراء ، وهكذا فإن المدنية ليست هى الحقيقة النهائية لأنها صائبة الى الموت وإلى يوم الفصل الأخير . وحتى الادراك الفنى الموضوع يتطلب

cf. Brehler, La philosophie de Plotin.

(٢) يدرك « لبلانك » و « ريكوت » هذا تمام الادراك ولكنهما خطا التفكير

حينما هنا أن النزعة للبارية normativisme يمكن أن تكون مخرجا لهما .

عملية موضوعية لأنه يفشل في تحقيق الاتحاد الذي يعلو فيه على الموضوع . وتمثل الحضارة درجة من الاحالة الموضوعية مختلفة عن الطبيعة وعن المجتمع على السواء ، ولكنها خاضعة خضوعا شديدا للأشكال الاجتماعية الموضوعية ، وفي عملية انشاء الحضارة ينحط نشاط الانسان الخلاق ويخضع للقانون . وكل درجة من درجات الاحالة الموضوعية تقتضى حكم القانون في مقابل اللطف الالهى ، وهذا هو المبرر الدينى لها . بيد أن الدين واللاهوت عمليتان موضوعيتان حينما يكونان من الظواهر الاجتماعية . وغرض الحياة الدينية هو أن تمكن الناس من تخطي حدود العالم الموضوعى وحكم القانون والضرورة الاجتماعية والطبيعية . ولكن الدين التاريخى لا يمكن أن يهرب من روابطه الاجتماعية والموضوعية . ونتيجة لذلك يساعد الدين على انشاء المجتمع لا على الاتصال الروحى ، ويصبح عبدا للدولة ، ويمكن أن يفسر حينئذ من وجهة النظر الاجتماعية . ولهذا السبب فإن هذا الدين ليس هو الكشف النهائى أو التعبير عن اتصال الانسان الروحى بالعالم الالهى (٢) . ومبدأ النبوة فى الدين يستتبع الانفصال عن العالم الموضوعى ، والكنيسة اجتماعية موضوعية من ناحية ، واتصال روحى ووجود حقيقى من ناحية أخرى ، وهذه هى كل الصعوبة فى المشكلة ، إذ تهدد بذلك الحياة الانسانية والمعرفة كلها ، فالمعرفة عبارة عن احالة موضوعية ، وهى ايضا شعور بالعمليات الموضوعية ، ولذلك فهى وسيلة للعلو على العالم الموضوعى ، والوصول الى العالم الروحى . والتنائية هى الحقيقة الأساسية التى تكمن وراء الفلسفة ، ولكنها ليست الحقيقة الأنتولوجية الأخيرة .

وتعد المعرفة والاحالة العقلية فى اغلب الأحيان شيئا واحدا . ومن الحق أن الاحالة العقلية تلعب دورا هاما فى المعرفة ، ولكنها لا تستلزم الاحالة الموضوعية والتجريد فحسب ، ولكنها تقتضى تطور المبادئ العامة على حساب الاتصال الروحى والمشاركة . والمعرفة العقلية - كما ذكرنا من قبل فى أكثر من موضع - عاجزة عن ادراك النواحي الفردية فى الوجود ، وإذا كانت الاحالة الموضوعية مرادفة للتقسيم - كما رأينا من قبل - فإن هذه الحقيقة مؤكدة فى التصور العام .

والمعرفة تضم مشكلة الاعمق ، وهى المشكلة التى لا مفر لنا من مواجهتها . وقد كانت الفلسفة الألمانية أول من عالج هذا الموضوع .

Cf. N. Berdiaeff, The Meaning of Creation.

(٢) نوسل « كارل بارت » الى ملاحظات قيمة فى هذا الشأن .



معالجة جدية ، وأول من حاول تفسير اللامعقولية تفسيراً عقلياً . وكان لابد من أن يضيء نور العقل سر الاعمقول ، ولكن هذا لا يقتضى بالضرورة أن يكون العقل معقولا تماما لأنه لا ينتسب الى الـ ratio فحسب ، ولكنه ينتمى أيضا الى « اللوغوس » Logos ، وعندما نعرف بحدود العقل فى مواجهته للوجود الاعمقول ، وحينما نعرف بطبيعته المتناقضة المباشرة للمألوف ، فليس معنى ذلك أننا نكتشف ما يتصف به العقل من تصور ، وإنما نكتشف قوة العقل والمعرفة . غير أن الاقتصار على الإحالة العقلية وحدها ضعف ما دامت تثبت أن العقل عاجز عن العلو على حدوده الخاصة ، وما دامت قوة العقل تقوم فى قدرته على العلو على نفسه ، فإن أعلى مراتب هذه القوة تكون هى « المعرفة النورانية » (١) opaphatic والمعرفة تنطوى على جانب باطنى وجانب متعال ، بيد أن فعل العلو باطن فى المعرفة ، لأنه فعل من أفعال المعرفة .

والاحالة الموضوعية معناها الاحالة العقلية بمعنى قبول التصورات والجواهر والأفكار الكلية ، وما شاكل ذلك بوصفها حقائق ، والفكر العقل الموضوعى يجرد من المجالات الاعمقولة والفردية ومن الوجود ومن الموجود . ولابد لنا قبل كل شيء أن نميز نوعين من المعرفة : أولا : المعرفة العقلية الموضوعية التى لا تتجاوز حدود العقل ولا تدرك إلا ما هو عام . ثانيا : المعرفة الباطنة فى الوجود التى يستطيع العقل بها أن يدرك الاعمقول والفردى بعد ذلك أن يعلو على العام . وهذه المعرفة مرادفة للاتصال الروحى والمشاركة ، ونجد كلا هذين النوعين من المعرفة فى تاريخ الفكر الانسانى . وهكذا يمكن أن ننظر الى المعرفة من زاويتين مختلفتين من وجهة نظر المجتمع ، والاتصال بين الأفراد بالوسائط الموضوعية العامة ، أو من زاوية الاتصال الروحى الوجودى ، والنفوذ الى أعماق الفرد .

وهذا هو جوهر تفكيرى . فالمعرفة الموضوعية تظل اجتماعية دائما لأنها تخفق فى فهم الذات الوجودية ، وطبيعتها الاسامية التى يعترف الجميع بصحتها اجتماعية وتتوقف على درجة اجتماعيتها ، وما زلنا فى حاجة الى « علم اجتماع » للمعرفة (١) . على أن يقوم بتفسير المعرفة تفسيراً

(١) Nicolas de Cuse : De la Science du nonsavoir.  
cf. Max Scheller, Die Wissenschaft und die Gesellschaft,  
Probleme einer Soziologie des Wissens.

وهذا الكتاب قيم من حيث أنه عرض للمشكلة ، ولكنه ليس شاملا تماما . وقد أعمال « زمل » هامة أيضا فى هذا الميدان

يختلف عن تفسير النزعة الوضعية لأنه نظام ميتافيزيقي يجعل من مشكلة المجتمع والاتصال الروحي والاتصال الاجتماعي المشكلة النهائية للوجود . والوجود يمكن أن يكون اتصالا روحيا ومشاركة ، زمن الممكن أن يكون اتصالا اجتماعيا . أما الفكرة التي ترغم أن كل مجالات الوجود يجب أن تتعرض للحالة العقلية والاجتماعية فهي فكرة مخطئة ومعادية تماما للمسيحية . وهي نتيجة للنزعة العامية لا للعلم نفسه ، ولحاولة إحالة درجات المعرفة وأشكالها التي قد تحدثت صحتها تحديدا ضيقا .

والمعرفة القائمة على المبادئ العلمية وعلى الأشكال الاجتماعية المقررة لا تستطيع أن تحقق الوحدة أو الواحدة ، وإى وحدة يمكن الوصول إليها عن هذا الطريق تصبح بمعزل عن الوجودية ، وهو موضوع مجردة تحريدا تاما . والوحدة النهائية التي تحل فيها كل المتناقضات والمتقابلات يمكن الوصول إليها عن طريق المعرفة النورانية ، هذه المعرفة المطلقة التي تعمل في طياتها الاتصال الروحي بالله ومملكة الله . أما في المجتمع الموضوعي فهناك دائما نوع من الثنائية ، أو الصراع بين مبدئين ، أو التناقض والمأساة . والمشكلة كلها هي أن نكتشف ، أي يمكن تحقيق الوحدة النهائية والانسجام والاتصال الروحي في المستوى النوراني فحسب . أم من الممكن تحقيقها في المستوى الأدنى كما تزعم النزعات العقلية والوضعية والعلمية والقيسوية ؟

ومشكلة المعرفة ومشكلة المجتمع يتصلان هاهنا اتصالا وثيقا جدا . ومن هذه الناحية كان التحليل الماركسي صحيحا ، ولم تكن الفلسفة حتى عهد قريب قد اهتمت اهتماما كافيا بالتجاوب القائم بين درجة المعرفة ودرجة المجتمع .

فإذا كانت هذه المشكلة قد بحثت على الاطلاق ، فقد كان ذلك في صورة النزعة الوضعية الاجتماعية أو المادية التاريخية التي عزت الى علم الاجتماع ما يملكه العلم الشامل من صحة في أحكامه .

ولكن ، فلننظر الى علم اجتماع المعرفة في مستوى ميتافيزيقي أعلى ان نمو المعرفة يساعد على انشاء مجتمع أعظم . لأن المعرفة تتصل بدرجة الوعي عند الانسان وهي في حد ذاتها تتصل بدرجة رقى المجتمع ، غير أن المجتمع الحقيقي لا يوجد الا في قلب الوجود الحقيقي ، أي في اللحظة التي يصبح فيها شيئا واحدا ، لا مع المجتمع الموضوعي وحده ، ولكن مع المجتمع

الروحي أيضا • والاتصال الروحي ظاهرة روحية ، وليس ظاهرة طبيعية .  
وبفضله تتحول المعرفة ، اذ أن موقف الانسان من بني جنسه يتغير اذا  
أصبح شاعرا بوجوده الوثيق ، وبغيره من الناس باعتبارهم « أنا » أو  
« أنت » لا باعتبارهم موضوعات • وكلما نظرت المعرفة الى الانسان خلال  
هذا الضوء ، أمكن تحويل المجتمع من حال الى حال •

والفلسفة تهتم أصلا بحياة الانسان الداخلية ، ومن ثم يجب أن  
تبحث المشكلات كافة من وجهة نظر المعرفة الانسانية • ولا يمكن ترسيخ  
هدف الوجود من وجهة نظر الأشياء أو الموضوعات ، لأن هذا الهدف كامن  
في الذات وفي الوجود نفسه • وهكذا فإن الفلسفة العقلية - شأنها في  
ذلك شأن الفلسفة العملية الموضوعية - لا يمكن أن تفهم هدف الوجود  
الكامن في أعماقه • ولسوء الحظ يوضع الوجود الساقط تحت رحمة  
العمليات الموضوعية التي تجرده من الوجود الحقيقي ، وتفسره في أشكال  
مادية ، كالجموع ، أو الضرورة الاقتصادية ( كما هي الحال عند ماركس )  
والليبيدو أو الشهوة الجنسية ( عند فرويد ) والقلق والخوف ( عند  
هيدجر ) •

ويتبع ذلك أيضا أنه مادامت المعرفة لا مادية أساسا ، فإن قدرتنا  
على فهم الطبيعة المادية للأشياء والموضوعات تظل هي المغز الأعظم •  
وتتخذ هذه المشكلة في فلسفة « القديس توما الأكويني » طابعا عقليا •  
وليس من سبيل الى حل هذه المشكلة الا اذا اعترفنا بالطبيعة الوجودية  
للمعرفة ، وأنها تشارك في الوجود ، وتثير أعماقه المظلمة وتعمل على تكامل  
العالم الموضوعي مع العالم الروحي • والايان بثبات القوانين الطبيعية  
الذي يرجع الى الهندسة اليونانية لما هو ايمان بالعقل باعتباره تحقيقا  
لروحانية الكامنة في الطبيعة ، وهذه الروحانية يكتبها العالم الموضوعي •  
ولكننا نفهمها باعتبارها مصيرنا حالما ننقلب الى عالم الوجود الداخلي •  
وهكذا نجد أن القوانين الطبيعية المزعومة ليست شيئا آخر غير مصير  
الانسان •

ونحن حينما نستخدم لفظة « الذات الوجودية » فاننا نعتنق بذلك المصطلح الخاص لفلسفة المعرفة الشائعة ، بيد أن هذا المصطلح ليس محددًا . والوجود لا يتحقق تماما حتى يمكن أن تتجاوز الذات الى الشخصية الانسانية . والفلسفة الوجودية فلسفة شخصية ، والشخصية الانسانية هي الموضوع الحقيقي للمعرفة ولهذا يتعين علينا أن نبحث هذه المشكلة وهي : هل المعرفة عمل خالق من اعمال الشخصية الانسانية ؟ وهل تفترض المعرفة حرية الشخصية ؟

## الفصل الثالث

- المعرفة والحرية
- النشاط العقلي والماهية الخلاقة للمعرفة
- المعرفة الإيجابية والمعرفة السلبية
- المعرفة النظرية والمعرفة العملية •

يستحيل علينا القول بأن الذات المتعقلة سلبية صرفة ، أو أنها تعكس الموضوع فحسب • فالموضوع لا يدخل الذات ، كما يدخل المرء حجرة من الحجرات ، ومثل هذه الواقعية تفتقر الى التماسك ، اذ لا تستطيع مثلا أن تفسر كيف يمكن أن يتحول الشيء المادى الى معرفة وإلى حادثة عقلية روحية لدى الذات ، اذا كانت الذات المتعقلة سلبية فحسب ولم تكن المعرفة غير انعكاس ونشاط خاص ينبعث عن الموضوع • وهذه الحقيقة - وهى قدرة الذات فى عملية الادراك على احالة الموضوع الى معرفة دليل كاف على نشاطها الكامن ، وأن عملية الادراك تكتشف المعنى مما لا معنى له ، والنظام وراء القوضى ، والكون من الاحداث المختلطة بعضها ببعض الآخر - فهى لا تخلق واقعا اضافيا آخر ، ولكنها تضيف الى الواقع الكائن الذى يتخذ حينذاك دلالة أعظم ، وهى عملية خالقة أساسا كما أنها تدعم التنظيم بأن تساعد العقل الانسانى على السيطرة على القوضى وما يسود الوجود من ظلمات • وباختصار ، السيطرة على العالم نظريا وعمليا على السواء بممارسة الملكات الانسانية الخاصة بالابداع والتطبيق •

وتكتشف الذات العارفة عن نشاطها بوسيلتين :

الأولى : بالاحالة الموضوعية ، وهى عملية تساعد الذات على

توجيه نفسها في عالم مياقات مظلم يحتجب فيه سر الوجود ، وتكره فيه الذات على الموضوع . والتكنولوجيا هي النتيجة العليا لهذا هذه الصيغة الموضوعية . وفي الوقت نفسه تناقض حقيقة الاحالة الموضوعية هذه الفكرة وهي أن الذات تخضع لآلية الموضوع فيها خضوعا سلبيا . ولذلك فان العالم الذي يستحيل الى شيء موضوعي ليس موضوعيا صرفا كما يؤكد ذلك البعض في احيان كثيرة . انه عالم حقيقي ، على درجة معينة من الحقيقة ، وعلى حالة معينة من الوجود ، ولكنه فوق كل شيء عالم يبدى نشاط الذات الخالقة ، والفعل المتبادل بين الذات العارضة والموضوع المعروف .

**والثانية :** تستطيع الذات أن توجه نفسها عن طريق الفلسفة الوجودية التي تستغنى عن الاحالة الموضوعية ، وفي هذه الحالة لا تدرك الذات الموضوع ، وانما تدرك الوجود الانساني ، وعن طريق هذا الإدراك تصل الى فهم الله والعالم . وهكذا تكون المعرفة على ضوء الفلسفة الوجودية فاعلة وخالقة ، وان يكن ذلك بطريقة مختلفة نوعا ما ، فهي تستطيع أن تغير العالم الموضوعي حيث يتكشف لها المعنى . معنى الوجود الانساني ، ومعنى الكون باعتباره جزءا من الوجود الالهي . غير أن كل كشف عن المعنى يأتي نتيجة لنشاط روحي ، ونتيجة لمعسل العقل المتكامل لا الجزئي . وإدراك الوجود معناه انارته وإبراز مفرداته ، وإثارة الوجود ، ويتبع ذلك بعثه من جديد ، وإغنائه بعناصر لم تكن مميزة حتى ذلك الحين .

والطبيعة الخالقة للنشاط العقل ، تختلف في العلوم الطبيعية عنها في العلوم الروحية (١) . ففي الحالة الأولى تتحكم القوانين الرياضية في النشاط المبدع ، ويقتصر هذا النشاط على عمليات الاحالة الموضوعية ، وفي العلوم الروحية تهتم تلك الطبيعة بالسعي وراء معنى الوجود ، وقد كان « وليام جيمس » على حق حينما ذكر أن المعرفة ليست نتيجة لفعل ، وانما هي نفسها فعل ، وهذا حق ، إذ لا يمكن أن تكون المعرفة شيئا غير ذلك ما دامت المعرفة انبثاقا روحيا . والمعرفة ديناميكية في صورتها التاملية الاجتماعية بالقدر الذي به تغير العالم تغيرا فعليا . وهذان طريقان من الطرق التي تمارس بها الذات قوتها الخلاقة ، فكما أن النشاط الابداعي يستمد قوته من التأمل ومن مبدئه خالد ، فكذلك التأمل يفترض بدوره مصدرا روحيا ، وهكذا نجد عند

(١) رابع كتاب « دلالي » الذي ذكرناه آنفا .

« أفلوطين » أن الروح بوصفها المبدأ الأعلى تنظم انعام الأدنى . وبالمثل نجد أن التأمل ليس انعكاسا سلبيا صرفا للوجود . ولا نستطيع أن نعتقد اعتقادا جديا ان موضوع المعرفة والتأمل وحده يتميز بالطاقة ، إذ أن الله ذاته يفقد حريته حينما يستحيل الى شيء موضوعي . فالنشاط هو الصفة الموقوفة على الذات ، والله لا يصبح فاعلا الا عندما يكون ذاتا ، وماهية روحية تكشف عنها الذات والعلاقة بين المعرفة والسحر ليست نسبية مجتلبا ( أو متحصلا ) لكنها هي التي أنشأت العلم في النهاية . ولقد كان السعى وراء المعرفة عملا من أعمال القوة والرجولة والنزوة . والتكنولوجيا هي سحر اليوم ، كما كان السحر البدائي تكنولوجيا البدائيين . بيد أن ممارسة السحر تستلزم الاحالة الموضوعية وتجريد الذات وجعلها هي والموضوع واحدا ، وهي نزعة طبيعية أساسا وتهدف الى اشباع الدافع الانساني في السيطرة على الطبيعة ، وهذا يميزها عن الطبيعة الروحية الأساسية للتصوف من ناحية ، وعن الدين الذي يوحى بالتقوى والاجلال أكثر مما يوحى بالخوف رغم ما فيه من عناصر موضوعية .

ولكننا لا نستطيع أن نتأمل طبيعة المعرفة الخالقة الانسانية دون ان ننظر في مشكلة الحدس والابداع . وينبغي ان نسأل انفسنا هل الحدس بوصفه أعلى أشكال المعرفة فصل خالق ، أم هو مجرد انعكاس سلبى للواقع ؟ وألوبيدان سلبى كما تحدده تلسفاته « هيرل » و « برجسون » و « لوسكي » المعاصرة (١) . ويؤكد « هيرل » أن الحدس رؤية للماهيات ، وهي رؤية تفسح لها الذات العارفة عندما تتجرد من انسانياتها - مكانا لتدخل فيها . ويرى « برجسون » أن العقل ايجابى لأنه يصنع الكون المكاني ( وهذا ما أسميه أنا بالاحالة الموضوعية ) ، أما النفاذ الحدسي في الديموية سلبى ، وأخيرا ، يهيد « لوسكي » بناء الواقعية الساذجة عن طريق النقد بأن يجعل الوقائع تشاركه مباشرة في العقل ، أما أنا فأرى على العكس من ذلك أن الحدس فعال أساسا ، وأنه ماهية النشاط الخلاق في أعماق المعرفة ، كما أنه يفترض وجود الهام مبدع . ومن المسلم به أن الحدس فعال في ميدان العلم الطبيعي ، فأحرى به أن يكون فعالا في ميدان العلم الروحي . والحدس هو الذي يولد المعنى ، وهو انبثاق المعنى في المنايا الخالصة للوجود ، وهو ومضة من البرق تخترق حجب الليل . والفلسفة

cf. N. Lossky, De l'Intuitivisme.

الافريقية مسؤولة عن التقابل الذى اقامته بين العقل باعتباره سلبيا ، وبين عالم المثل الموضوعي ، وهذه الحقيقة منعت الفلسفة اليونانية من اكتشاف فكرة الحدس ، وجعلت أبحاث الفلسفة المدرسية قاصرة لأنها اقتضت تقاليد الفلسفة اليونانية .

وعلى الرغم من أن برجسون يرى الحدس سلبيا إلا أنه يقيم تميزا واضحا بين المعرفة باعتبارها جزءا من المادة الخالقة الفاعلة وبين المعرفة باعتبارها جزءا من تلك الوقائع التى تتجسد فيها المدة (١) . فان الفاعلية الخلافة الخاصة بالذات العارفة التى تشارك فى الوجود والوجود الانساني ، والحياة الديناميكية لبلدين الوجوديين ، كل ذلك يؤلف تعبيراً عن الوجود لا مجرد طريقة جديدة لتفسيره . وإن أفضل شاهد على نقرة المبدعة للمعرفة - كما يتفق فى ذلك الناس جميعا - هو التقويم الجديد الذى تخلعه على الوجود بعد أن لم يكن له مثله . ولنا أن نتساءل : ما هو أصل هذا النشاط ؟ وكيف يمكن أن نفسر ما تقوم به المعرفة من إثارة وتقويم للوجود ؟ وتظل المعرفة غير مفهومة إذا لم نوافق على أن يكون للذات الوجودية حظ معين من الحرية .

وهناك جانبان للمعرفة : الجانب الأول هو الجانب الخلاق الذى يتبدى فى الفاعلية الحرة للذات الوجودية التى لا تتحدد عن أى طريق بواسطة الوجود المعروف الذى يسبق الوجود الإصيل أصالة مطلقة . وفى عملية التعقل تتحالف هذه الحرية الذاتية مع « اللوغوس » ، ولكن « اللوغوس » يستوحى الهامه من الله ، بينما تنبع الحرية الذاتية من الهوة اللامعقولة السابقة لكل وجود . وهكذا نرى أن المعرفة ليست مجرد انعكاس الوجود فى الذات على شكل معرفة تأملية ، ولكنها بالضرورة رد الفعل الخالق لحرية الذات المستنير على الوجود ، ونتيجة لهذا الفعل يتم تعديل الوجود والحرية الباطنية فى ممارسة المعرفة تتقبل انارتها من « اللوغوس » ، ولكنها ترتبط أيضا « بالايروس » (الحب) . والسعي وراء المعرفة دون أى شعور بالحُب للبحث وراء القوة هو شكل من أشكال «الشيطنية» demonism ، ولذلك يمكن أن نؤكد إذن أن المعرفة أساسا تكوينية ، وببني عليها أن تنظر الى الواقع فى منأية وإن تفحصه عن وعى لأن الصنف الأخلاقي هو الماهم الحقيقى ، والحافز الى طلب الحقيقة . وهكذا فإن الحرية الذاتية التى تتولد عن طريق « اللوغوس » تغير الواقع ، وطبيعة المعرفة لها طبيعة الزواج ، فهى مذكرة ومؤنثة ،



وهي ارتباط مبدئين ، واخصاب للعنصر الأنثوي بواسطة المعنى الرجولي .

واساس لمعرفة لا معقول لأنه مشتق من الحرية السابقة على المعرفة وقد ادرك الميتافيزيقيون الألمان الذين ينتمون الى مدرسة « بيمه » Bochner الاساس اللامعقول للمعرفة ادراكا واضحا . وثمة ناحية أخرى خالقة هي الاحالة الانسانية للوجود الذي يتضمن نشاط الإنسان الادراكي ، والاحالة الانسانية تظهر خاصة في المعرفة التي يمكن أن ينتج عنها الشر احيانا . وفي المعرفة الثورية من ناحية أخرى هناك حد لهذه العملية من الاحالة الانسانية ، حد يعل بعده على الوجود المخلوق ليصبح الهيا . والاعتراف بالفاعلية الحرة للذات الوجودية في المجال العقلي هو اعتناق فلسفة تؤكد أولوية الضرورية على الوجود . وتصبح للنزعة الارادية الأولية على النزعة العقلية ، وإن كان من الواجب أن نضع نصب أعيننا أن الإرادة ليست فاعلا حرا حرية مطلقة ، والفلسفة العقلية سواء أكانت افلاطونية أم ارسدية تقتضي الحرية العقلية نفسها دون اختلاف ، وبذلك تستل لببيتها الخلاقة في جوهرها ، وكل مذهب عقلي قائم على مبدأ خارجي وعلى نوع من التحديد يسمح للوجود العقلي والموضوعي بتحديد عملية التعقل وطريقة الادراك الذاتي تحديدا تاما . وهكذا ورغم الفلسفة العقلية حتما على انكار سلامة الذات ومشاركتها في سر الوجود .

### **والحرية هي الشرط الأساسي للذات الوجودية ، ومأساة الفلسفة**

تنشأ عن أولوية الحرية على الوجود ، والذات الوجودية على الموضوع ، هذه المأساة لا تدركها الفلسفة العقلية ، وإلى مذهب عقلي خالص لا يستطيع أن يميز الصواب من الخطأ لأنه يدرك الحقيقة عن طريق الضرورة ، ولذلك فإن « ديكارت » كان لابد له لكي يفسر امكان الخطأ من الالتجاء الى فكرة الإرادة والفاعل الحر ، على الرغم من أن فلسفته كانت قائمة في جزء كبير منها على التصور العقلي . والحريية الكامنة في التعقل لا تجعل منه عملية خالقة فحسب ، ولكن مصدرا لاختلال كثيرة ، ومتناقضات لا سبيل الى تخطيها ( أو التغلب عليها ) . ولا يمكن لغير اللطف الالهي أن يوفق بينها .

وحينما نؤكد الطبيعة الخلاقة للتعقل يجب علينا أن نحلر من جعل العلاقة بين الخالق والمخلوق معتمدة على العلية ، أي على الضرورة أكثر منها على الحرية . والواقع أن هناك درجات من الحرية

والضرورة تضامناً لأنواع المتشعبة للمعرفة ، وتقابل موقف الذات الوجودية في سلم الوجود . وليس تركيب الشعور الإنساني شيئاً ثابتاً ، وهكذا نجد أن الأنواع الموضوعية والطبيعية من الفلسفة أكثر ميلاً إلى الاعتراف بقانون الضرورة من الميتافيزيقا التي تنبئ به نحو الأشكال الاموضوعية والروحية للوجود . وتنبئ الحسرية العقائدية أولاً وقبل كل شيء في العلم الطبيعي الذي أولى أكبر عناية للعالم الساقط . والتصور العلمي للعالم يثبت التطبيق العلمي للمعرفة على العالم الطبيعي في صورة التفوق الفني على الطبيعة ، ولكن هذا التصور يتولد فعلاً عن النشاط الحس الروحي للعالم أو المخترع . إنها الروح التي تنظم المادة ، بيد أن العالم بتركيز اهتمامه في الأشياء المادية أكثر من الأشياء الروحية يميل إلى الاشتراك في الحط من قيمة حريته الأصيلة شيئاً فشيئاً ، والالهام الابتدائي هو أعلى أشكال الحرية ، والعمل هو أدنى هذه الأشكال وأشدها إيماناً في المادية .

وهذه الحقيقة تجعل فلسفة العمل ذات أهمية خاصة لا من وجهتي النظر الاجتماعية والأخلاقية فحسب ، ولكن من وجهة النظر العقلية ، وعلم الاجتماع (١) مسئول عن بحث الجوانب النظرية والعملية ، والإنسان العاقل إنسان عامل أيضاً ، ولا تستطيع الذات العارفة أن تفهم دون أن تفعل أو تعمل ، والأصل والغرض من المعرفة إبداعيان على السواء ، غير أن الخلق يقتضي العمل ، وبما لذلك فهو يرتبط بالأشكال الاجتماعية كما لاحظ « ماركس » الذي أخفق في فهم طبيعة العمل الروحية في أسامها ، وقد عمل على المعط من هذه الحقيقة بتفسيره المادى الشاخص . والعمل ظاهرة روحية ، والصلة بين المعرنة والعمل أو النشاط الحيوى تحددها الطبيعة الوجودية للذات . وهذه الحقيقة تثبت الميل المنحرف للعلم والفلسفة مما حينما يقتصران على الأبحاث الأكاديمية المجردة وحدها . والباثر الوحيد الذي يتركه هذا الانحراف في التطبيق هو تشويه المعرفة ، وحينما تجرد الفلسفة نفسها من الحياة ، ومن الوجود في كليته - كما هي الحال عند المفكر الروسى « ن . فيودوروف » - فإنها تميل إلى إقامة مجموعة زائفة من القيم . ويجب أن توفق الذات العارفة بالضرورة وبفضل صفاتها الوجودية بين العقل والإرادة ، وبين التأمل والعمل ، وبين النظر والتطبيق . .

(١) لكل من « ماكس شيلر » و « زمل » في كتابه « علم الاجتماع » تعليقات مهمة على هذه العلاقة .

وهكذا نرى ان الفلسفة الوجودية بطبيعتها نظرية وعملية في آن واحد ، وهدفها هو دراسة المبدأ الموحد الذي يجعل من الفلسفة شيئاً متكاملًا مع المجتمع ، وكذلك اثبات الطابع الاجتماعي للاتصال المنطقي ، ولهذا السبب فان محاولتي الأساسية في هذا الكتاب هي إقامة العلاقة بين المعرفة أداة للمجتمع الموضوعي وبين المعرفة وسيلة لتحقيق الاتصال الروحي الوجودي .



## الفصل الرابع

- درجات الاتصال العقلي
- محق عالم الأشياء والموضوعات والاقتراب من لفر الوجود

لم نلق الفلاسفة بعد ضوئا كافيا على المضمون الاجتماعي للمعرفة وعن الروابط العقلية التي تربط بين الناس وتجعل التفاهم بينهم ممكنا . فمن طريق المعرفة يستطيع الانسان أن يخرج من انطوائه الذاتي ، كما تساعده أيضا على التغلب على التفكك الناشئ عن التقسيم المكاني والزمني للعالم ، وعلى أن ينقل نفسه إلى الماضي البعيد أو إلى أي مجال آخر للوجود ، وهي في الواقع قوة موحدة في عالم مفكك . والجانب الاجتماعي من المعرفة يعترف بصحته الجميع ، والمنطق نفسه أساسا للاتصال العقلي هو أيضا ذو طابع اجتماعي . وفي مجرد ضرورة اخضاع الفكر لقوانين المنطق ضرورة اجتماعية لان الفكر يقوم أصلا على الحس ، وهو عبارة عن كشف شخصي أنثروبولوجي لسر الوجود . ولكن النتائج المادية للمعرفة ذات طابع اجتماعي ، والمقصود منها الاتصال لأن مجرد نشر كشف علمي أو تأليف كتاب يعد ظاهرة اجتماعية .

ودرجة الاتصال التي تبلغها المعرفة تعتمد اعتمادا كبيرا على درجة الروح الاجتماعية الموجودة في مجتمع ما ، وما دامت الأحوال الموضوعية العقلية تقتضي الأحوال الاجتماعية فينبغي إذن أن تتنوع تبعاً لتنوع المجتمعات . والمجتمعات الانسانية تمكس المعطيات الموضوعية والكلية للمعرفة وفقا لتركيبها الخاص وبطريقتها الخاصة ، والمعرفة العلمية ،

كانت حتى وقتنا الحاضر من إنتاج المتخصصين ورجال الجامعة ولكن تشوفها - وخاصة كشوف العلوم الفيزيائية والرياضية قد استخدمت وسيلة للاتصال بين أناس تختلف أراؤهم الروحية اختلافا كبيرا . وهكذا نجد أن المعرفة العلمية التي تمثل العلوم الرياضية والفيزيائية أنقى نماذجها . . هذه المعرفة تقدم وسيلة شاملة للاتصال بين الناس ، ولكن دون أن تقيم بينهم في الوقت نفسه أى اتصال روحي صادق . والواقع أنه على الرغم من أن الحقائق التي يذيعها العلوم الرياضية والفيزيائية تؤلف أساسا للاتفاق بين الناس الذين يختلفون في آرائهم الروحية ومعتقداتهم الدينية ، وطبقاتهم الاجتماعية . وجنسياتهم وثقافتهم ، إلا أنها لا تستلزم غير أدنى المستويات للاتصال للإنسانى الحقيقى .

وصفة التجريد والشمول تجعل من العلم طريقة صالحة للاتصال فى العالم الموضوعى الاجتماعى غير المتكامل من الناحية الروحية ، وليس من شك فى أن درجة معينة من الاتصال بين الناس - هى هذه التي نعبر عنها برمزية اللغة (١) - تعد أساسا رئيسيا للاتصال ونشر الكشوف العقلية . بيد أن هذه الدرجة من الاتصال قد توجد جنباً إلى جنب مع الانفصال الروحي . . وهذه هى المشكلة التي تواجه علم الاجتماع ، فإن الجوانب الاجتماعية للمعرفة ، وإن تكن منفصلة تماماً عن الوجود الباطن والاتصال الروحي ، هذه الجوانب تلقى أعظم عناية . وتنتشر انتشارا واسعا ، بينما نجد من ناحية أخرى أن المعرفة القائمة على الاتصال الروحي والتي تشارك فى سر الوجود والحياة الروحية ليست مقبولة قبولا عاما كما أنها ليست مستخدمة وسيلة شائعة للاتصال .

وتفترض الحقائق الفلسفية درجة أعظم من الاتصال الروحي بالقياس إلى الحقائق الفيزيائية الرياضية ، ولكن أعلى درجات الاتصال الروحي توجد فى الحقائق الدينية ، وتبدو هذه الحقائق كأنها ذاتية صرفة لا يمكن إثباتها أو التدليل عليها كما أنها عاجزة عن أن تكون أساسا للاتصال العام ، ولكنها تكتسب داخل المجتمع الروحي أو الكنيسة شمولا أكبر كثيرا من الحقائق الرياضية لأنها تفترض الإيمان والاحماع من جانب المؤمنين بها . وهكذا نجد أنه فى العصور الوسطى حينما بلغت المسيحية أعلى درجات الموضوعية أنشأ

العالم المسيحي مجتمعا كانت الحقائق المسيحية صحيحة بالنسبة اليه صحة شاملة ، بينما لم تكن الحقائق العلمية قد اكتسبت انتشارها الاجتماعي ، وكانت تثير عند الناس سوء الفهم أكثر مما توحى بالاعتقاد . وفي أيامنا هذه أصبحت كشوف العلم هي التي تتمتع بالموضوعية الاجتماعية أكثر من سواها ، والأشكال العلمية للاتصال أكثر هذه الأشكال عمومية بينما تبدو الحقائق الدينية ذات طابع ذاتي .

ووسائل الاتصال الانساني ترتبط بدرجات المجتمع الانساني ، وتحمل ظروف العالم الوضع المفكك الى أن تجعل أقصى درجات الإحالة الموضوعية الاجتماعية أساسا للاتصال العام . بيد أن الحالة الوضعية المفككة للعالم لا يمكن أن تكون نتيجة مباشرة للتطبيق المادي للكشوف العلمية . ولكنها كامنة في تركيب الوجود نفسه ، وفي عالمنا هذا المتقسم ، اكتسب العلم صحة القانون وشموله . وهذه الصحة الكلية لا تتطابق فيها الفلسفة كما حددناها على أنها الفلسفة الوجودية مادامت لا تهتم بالعالم الموضوعي . والموضوعية تقتصر بالضرورة على الموضوع ، ومن ناحية أخرى نجد أن الذاتية ليست زائفة أو مضادة للحقيقة ، بل إنها تستطيع أن تصل إلى الحد الأقصى للحقيقة ، وهي تفتقر أيا كان الأمر إلى هذا الطابع من الصحة الشاملة ، وهي الشرط الأساسي للاتصال .

فالاتصال الروحي يبدو حينئذ أساسا غير ملائم للاتصال بين الناس . وهذه حقا ناحية من النواحي غير المألوفة للمعرفة كما ينظر ذلك في العالم الوضعي وهذه الوسائل من الاتصال التي تقوم على التفكك الزماني والمكاني تستخدم من المعرفة الموضوعية بفض النظر عن الاتصال الروحي الحقيقي ، كما تستمد من الحقائق الرياضية أكثر . من أن تكون مستمدة من الفهم المباشر للوجود وللوجود الانساني ، وهكذا فإن ما نسميه بالدين أو « بالرباط » لم يستخلم وسيلة للاتصال الروحي فحسب ، ولكن باعتباره أداة للتنظيم الاجتماعي والتضليل . وهذا الانحراف للدين هو نتيجة لمعاملات الاحالة الموضوعية لحقائق الوحي . وهكذا نجد أن وسائل الاتصال التي ينشئها الدين (١) لا أساس لها من الاتصال الروحي الحقيقي ، والحياة الروحية وحدها هي

cf. Berdyaev, 'The Destiny of Man' (Geoffrey Blos) and (١) Bergson, 'The Two Sources of Morality and Religion'.

التي تستطيع أن تتحاىي النتائج الاجتماعية للحالة الموضوعية ، غير أن حقائقها الموحى بها ليست لها الصحة الشاملة في شيء . ودرجة الاحالة الموضوعية تختلف وفقا للعوامل الفزيائية والعنصرية والاجتماعية (١) ، ولذلك يجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن الاحالة الموضوعية هي أساسا عملية احالة اجتماعية فان المعطيات الاجتماعية ليست مقبولة قبولا شاملا كالمعطيات العلمية ، وهذا يمكن تفسيره بأن علم الاجتماع يعتمد على مركز الانسان الاجتماعي وعلى سيكولوجيته الخاصة قبل كل شيء ، فللعوام الفزيائية الرياضية شمول أعظم وصحة اجتماعية أكبر . وتواجه النظرية الماركسية مثلا صعوبة أشد حينما تريد أن تعزو الارتباطات الطبقية الى هذه العلوم لا الى العلوم الاجتماعية .

وينبغي أن يكون هدف أى فلسفة عينية هو العمل على تكامل الجوانب الاجتماعية للمعرفة ، وأن تضع الأسس لفلسفة اجتماعية . فان فلسفة من هذا النوع تساعد على لقاء الضوء على الفلسفة الدينية . ومن الممكن قيام فلسفة اجتماعية لتشمل غنوصية الكنييسة ، ما دامت الكنييسة هي أيضا مقولة اجتماعية ، ومع ذلك فان نظرية المعرفة التي تتخذ طابعا موضوعيا بواسطة المجتمع بحيث تشمل كل درجات الاتصال من الجزئي الى الكلي ، لا يمكن أن تتضح الا عن طريق الفلسفة الوجودية وحدها ، وعلى ضوء الذات الوجودية فحسب . وهكذا نرى أن العالم الموضوعي .. العالم الجامد الثابت للمادة والذي ليست فكرة الشمول فيه غير ظاهرة اجتماعية - هذا العالم ينحل الى شيء حينما يواجه بالكشف عن سر الوجود ، بالكشف الروحي الذي يعلو على الطبيعة . ويقص في أعماق الوجود ويرتفع الى ذراه ، وعلينا أن نبحث هذه المشكلة نفسها حينما تتعرض لعزلة الأنا في علاقتها بالمجتمع .

---

(١) الفهم الوجودي للعالم الاجتماعي ممكن ، وتفسير « ماركس » للرأسمالية من حيث علاقتها الاجتماعية يعتبر تفسيراً وجودياً بينما تصد « مادبته » شكلاً متطرفاً من أشكال الاحالة الموضوعية . ( المؤلف )



# التأمل الثالث

---

■ الأنا والعزلة والمجتمع

---



## الفصل الأول

### ● الأنا والعزلة

### ● العزلة والروح الاجتماعية

الأنا بدائية . ولا يمكن أن تستمد من شيء أو يرد إلى شيء .  
وعندما أقول « أنا » لا أعبر ولا أضع أى مذهب فلسفى ، كما أن «الأنا»  
لا تؤلف جوهر الدين أو الميتافيزيقا . والخطأ الذى وقع فيه «ديكارت»  
بتأكيده لهذه العبارة : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » يرجع الى محاولته  
اشتقاق وجود «الأنا» من شيء آخر ، هو الفكر . وأيا كان الأمر ، فالواقع  
أننى نست موجودا لأننى أفكر ، ولكننى أفكر لأننى موجود . ولبس  
من الصواب أن يقال : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » بل الأصوب أن  
نقول : « اننى محاط من كل الجوانب باللانهاية التى لا يمكن النفاذ  
منها ، ولهذا فأنا أفكر » ، فالأنا موجودة أولا ، وهى تنتمى الى مجال  
الوجود .

والأنا - قبل أية حالة موضوعية - ذات طبيعة وجودية ، ومعناها  
مرادف للحرية . ويقول أمييل (١) بحق ان الطبيعة الانسانية للانا  
لا يمكن أن تصبح موضوعية ، وهى لا يمكن أن تكون موضوعا لأنها  
هى « الأنا » وكفى ، وما أن تصبح موضوعا حتى تتوقف عن أن تكون  
« أنا » ، فهى ظاهرة وجودية وليست ظاهرة طبيعية . وهى أولية

بدائية (١) ، والوعى كامن فيها شأنه فى ذلك شأن اللاوعى ، والذات البدائية لها جذورها فى الوجود ، لا فى الوعى كما يجب بعض الفلاسفة أن يفترض ذلك ، والوعى يلتزم درجة معينة من الموضوعية . وقد أسهم « مين دى بران » اسهاما هاما حينما قال ان المجهود الواعى هو فجر الشخصية ، ولكن ليس المجهود هو الصفة الاولى للآنا . وقد أكد أيضا أن الوعى الذاتى مرادف للمخلوق الذاتى (٢) . وثمة نصيب كبير من الصديق فى هذا التأكيد ، ولكن ذلك يفترض وجود شيء سابق للوعى .

ومولد الوعى حدث هام فى مصير الآنا ، وما فى هذا الوعى من وحدة عرضة للانقطاع السريع ، كما أن الآنا تتهدده العزلة ، ولكنها تحاول باستمرار أن تعيد تكاملها ، وأن تغلب على عزلتها ، وتطور « الآنا » فى طريق طويل من الحرية . بيد أن الوعى الذاتى فى أقصى حدوده لا ينفصل عن الشعور بالارتباط والاعتماد على « اللا - آنا » . ولم يكن فى الأصل ثمة خط فاصل بين الآنا والمجموع . ولما كشف وجود « اللا - آنا » فيما بعد ، تولد فى الآنا من هذا الاكتشاف حساسية خاصة حادة يشوبها القلق نتيجة لاتصالها وتميزها عن المجموع ، ومراحل تطور « الآنا » تسير كالآتى :

( أولا ) - الوحدة غير المتميزة بين الآنا والكون .

( ثانيا ) - التقابل الثنائى بين الآنا واللاآنا .

( ثلثا ) - تحقيق الاتحاد المينى بين كل « آنا » و « آنت » ،

وهو اتحاد يحتفظ بالكثرة فى صورة متسامية .

والآنا منبع الفلسفة وأصلها ، هذه الفلسفة التى تنبثق من الشك فى طبيعة العالم الموضوعى ، وشعور الفيلسوف ليس جماعيا أو نوعيا ، كما أنه لا يتخذ كمقدمة له « آنا » قد أحييت إحالة موضوعية فأصبحت شيئا واحدا مع الوعى الجماعى . وكان الناس يعيشون فى سابق الأزمان قى مكان محدود نسبيا منهم من معاناة معنى العزلة ، غير أنهم بدأوا يعيشون اليوم عامة فى الكون الكبير وسط المكان الشاسع وبين آفاق لا حدود لها ، وهذا لا يوحى اليهم بغير العزلة والوحشة . ولكن الكون بيا له من آفق لا منتهى كان دائما ميدان « الفيلسوف » ، كما أن رؤيته قد تجاوزت حدود العالم المباشر ، ولهذا السبب كان

cf. J. Chevalier, Bergson,

(١)

Louis Lavelle, La conscience de soi,

(٢)

متوحدا دائما شسأنه فى ذلك شسان الأنبياء ، وليست بالفيلسوف حاجة الى أن يوحد نفسه مع الوعى الجماعى لكى ينقلب على عزلته ، فانه يستطيع أن يحقق ذلك بطلبه للمعرفة ، ومنبحث هذا الجانب من الموضوع بتفصيل أعظم فيما بعد .

والماهية التى لا تتحول فى عملية التحول تعريف متناقض للانا ، فلولا أن هناك « ذاتا » تتحول ، ذاتا قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها فى عملية التغير ، فان الانا لا تستطيع أن تصانى تغيرا مؤقتا ، بيد أن « الانا » نستطيع الاحتفاظ بذاتيتها وتقردها رغم تغيرها الدائم . وقد تنكمش أو تمتد ، وهناك أنا أصغر أو أكبر كامنة فينا جميعا . فمن الممكن إذن تعريف « الانا » بأنها الوحدة الدائمة التى تكمن وراء كل تغير ، والمركز الذى يتجاوز الزمن ، ونها الشئ الذى لا يمكن تعريفه الا بحدود نفسه الخاصة ، ولكن بينما يكون من الممكن تحديد تغيرات « الانا » موضوعيا ، فان ماهيتها لا يمكن أن تتحدد على هذا النحو ، فهى تحدد نفسها بنفسها ، وهى تحدد نفسها من الداخل حينما تتجاوب تجاوبا فعالا مع كل المؤثرات الخارجية .

وكل « أنا » تتشابه مع غيرها فى أنها جميعا فريدة متميزة ، وكل « أنا » حقيقة قائمة بذاتها ، عالم قائم بنفسه ، يضع وجود « الأنا » الأخرى دون أى محاولة لأن يجعل من نفسه شيئا واحدا معها ، والانا التى أعينها هى « الانا » غير الموضوعية التى تتجاوز المجتمع ، ووجود الانا يسبق أحوالها المادية فى العالم ، ومع ذلك فانها لا تفرق عن وجود النوات الأخرى و « الأنا » الأخرى .

والوعى الذاتى يقتضى الشعور بالآخرين ، فهو اجتماعى فى أعماق أعماق طبيعته الميتافيزيقية . وبما دامت حياة الانسان تعبيرا عن الانا ، فانها تفترض وجود الآخرين ، ووجود العالم ، ووجود الله . وانزال الذات انزالا مطلقا ورقضها للاتصال بأى شئ خارجها أو « بالأنات » عبارة عن انتحار . ووجود الانا يصبح مهددا كلما أنكر الوجود الكامن فيها لذات أخرى أو للأنات ، وكما قال « أمبيل » يحق ان عملية الإحالة الظاهرية للانا هى الوسيلة التى يتكشف بها سر الكون . و « الانا » عند « فخته » ليست أصيلة لأنها كلية أكثر من أن تكون فردية ، ولأنها تقمع « اللا - أنا » أكثر من أن تضع « الأنا » الأخرى أو « الأنا » . ولأنها تصبح شاعرة بنفسها نتيجة لنشاطها الخاص ، ولكن هذا النشاط يقوم على أساس وجود شئ أو شخص آخر ، كما يقوم على « الانا »

الفساعلة . ولكننا نهتم هنا أولا بوجود ذات أخرى .. بوجود  
الـ « أنت » .

و « الأنا » جسم وروح معا ، والنظرية الثنائية الخاصة بالجسم  
والروح نظرية عقيمة تماما ، فالجسم يشارك في مجال الوجود الخارجى  
والداخل على السواء ، والعالم الداخلى لا يتوقف على تحققه الخارجى ،  
فهو قائم بذاته بوصفه كسفا عن حالة أخرى من حالات الوجود . وبمشكلة  
« الأنا » وعلاقتها بالآنات الأخرى او بالموضوع تتخذ أصلها في مجال  
الوجود الذى يتميز عن هذه الكلمة « الحياة » فى « العالم » . ولعل  
مما يبعث على العجب أن الوعى وخاصة « الوعى الذاتى » يرتبط بحالة  
من العذاب والضعف والتهافت والتمزق ، وهذه الحالة من الشقاء  
تصل بنا أطلاق عليه بعض الفلاسفة من أمثال « زمل » و « تليتس »  
و « يسبرز » . « الموقف الحدى للانسان » . ومن الحق أن « الأنا »  
تستحيل الى شئ خارجى ، وأنها تخضع لقوانين العالم الموضوعى ،  
بيد أن خضوعها لهذا العالم جزئى . فحسب . والحياة الانسانية تتطلع  
دائما الى العلو على نفسها ، ولكن هذه الحقيقة وهى تحول الانسان الى  
شئ حادى مهما تكن جزئيته يجعل من وجوده شقاء وتعذبا له . وحقيقة  
« الأنا » تكمن في محاولتها العلو على نفسها ، وهى تهلك فى اللحظة  
التي لا تجد فيها مخرجاً لنفسها ، وفى هذا يكمن لفظ « الأنا » الاساسى .

ولكى تحقق « الأنا » نفسها يجب أن تفى بشرطين : **أولا** : ينبغي  
ألا تكون مجرد أداة موضوعية أو اجتماعية . **وثانيا** : عليها أن تعمل  
دائما على أن تلو على نفسها . وفى عملية العلو على نفسها تميل الى  
الخروج عن عزلتها والى أن تتحد بالذات الأخرى ، وبالآنات الأخرى ..  
بالـ « أنت » وبالناس ، وبالعالم الالهى . وليس ثمة ما هو أسوأ أو أكثر  
هدما من الانطواء على الذات ، واستغراق « الأنا » فى نفسها ، وهى  
فى حالاتها المختلفة تنسب ( الآنات ) الأخرى والعالم والمجموع ، وبكلمة  
واحدة تخفق مثل هذه ( الأنا ) فى العلو على نفسها ، ومثل هذه  
الحالة تشبه حالة بعض النسوة المصابات بالهستيريا ، ولايستطيع  
مسوى شاعر غنائى أن يخلق شيئا جميلا من مثل هذه الحالة الشاذة ،  
وحينذاك يكون الابداع الشعرى وسيلة للعلو .

ومشكلة العزلة - التى لم تنل حتى الآن غير حظ ضئيل جدا من  
النظر الفلسفى - تلقى ضوئاً شديدا على الأنا ، كما أنها تتصل اتصالا  
واضحا بمشكلة المعرفة التى تساعد على الانتصار على العزلة ، وتحقيق

التنوير الداخلي • وإخفاق « الأنا » في إقامة الخلافة مع الـ « نحن » ،  
والشعور الحاد القلق بالعزلة الذي ينشأ عن هذا الإخفاق يمهّد لنشأة  
شعور الذات - للتزايد - بنفسها (١) • والغالبية العظمى من الجنس  
البشرى لا يرقى هذا الشعور بالعزلة ، إذ تخنق هذا الشعور الجماعة  
البدائية بطريقتها النوعية في الحياة • ذلك أن الشعور بالعزلة ينبثق  
من محاولة الانسجام تنمية شخصيته بفض النظر عن حياة النوع  
الإنساني • والإنسان لا يدرك شخصيته وأصالته وتفردته ونميزه عن كل  
شخص وعن كل شيء إلا عندما يكون وحيدا ، وإلا عندما يستبد به ذلك  
الشعور الحزين الكئيب بانعزاله • والشعور بالعزلة الحادة يميل إلى  
أن يجعل كل شيء آخر يبدو غريبا معاديا ، حينئذ يشعر الإنسان أنه  
غريب متوحّد لا وطن روحيا له • وهذا الشعور بالنفي الروحي قد عبر  
عنه التصور الأورفي لأصل الروح تعبيرا ممتازا :

وظلت ( أى الروح ) فى العالم نهيا للضياع وقتا طويلا ،

تستهلكها أعجب المشهورات •

ولم يكن فى قدرة أغاني الأرض الحزيننة الشاكية

أن تنسيها موسيقى السماوات •

( لرمونتوف )

وما دام الإنسان لم يشعر أنه في بيته ، وفي عالم وجوده الحقيقي ،  
وإذا ظل يرى الناس في ضوء هذا العالم الغريب • فإنه لا يستطيع  
إلا أن يتصور العالم والناس الذين يعيشون فيه باعتبارها موضوعات  
تعكس عالم الضرورة الموضوعى • بيد أن العالم الموضوعى لا يمكن أن  
يكون وسيلة لتخليص الإنسان من سجن عزلته ، وهكذا تبقى الحقيقة  
الأساسية صحيحة ألا وهي أن أى اتصال موضوعى لا يمكن أن يساعد  
« الأنا » أثناء مسيرها في طريق الحرية والاتصال الروحي ، إيا كانت  
الهلاقة بينهما • وفي أعماق عزلته ووجوده التنسكي ينمو في الإنسان  
الشعور الحاد بشخصيته وأصالته وتفردته ، فيتوق إلى الهرب من سجنه  
الوحيد ليخل في اتصال روحي مع أنا أخرى • مع الـ « أنت » أو  
« نحن » : « والأنا » تتلهف للخروج من سجنها لكي تلتقي بأنا أخرى ،

(١) يستطیع القارئ أن يرجع في بحثه عن العزلة والاتصال إلى الفصل الذي كتبه

• لائل • عنهما في كتابه « الشعور بالذات » La Conscience de soi

ولتجعل من نفسها شيئا واحدا مع هذه الأنا . ولكنها فى الوقت نفسه يجب أن تسير بحذر خوفا من ألا تلتقى الا بالموضوع . وللإنسان حق مقدس فى العزلة ، وفى حياة خاصة . ومن الخطأ اعتبار العزلة نزعة انزالية ، وانما على العكس من ذلك لا توجد عزلة الا وكان وجود الذات الأخرى والأنا الأخرى مرادفا للعالم للجرد الموضوعى . والأنا لا تعاني عزلتها داخل نفسها مثلما تعانيها وسط الآخرين ، وسط عالم مجرد . والعزلة المطلقة لا يمكن تصورها ، بل من الضروري أن تكون مقترنة دائما بوجود الغير و « الذات الأخرى » .

والعزلة المطلقة مرادفة للجهيم وللمعدم ، ولا يمكن تصورها الا عن طريق السلب . والعزلة النسبية تقتضى المعجز والسلب ، ولكن لها ايضا جانب ايجابى حينما تعلق على ما هو مألوف ونوعى ، وعلى العالم الموضوعى ، فهي تمثل حينئذ حالة عليا من حالات « الأنا » . وحينما يحدث ذلك فان درجة الانفصال الحادثة لا تكون عن الله والعالم الالهي ، وانما عن « الروتين » الاجتماعى اليومي للعالم الوضعي . وهذا الانفصال مرحلة من مراحل نمو الانسان الروحي .

وحينما تتجرد « الأنا » من العالم المألوف للحياة اليومية ، تشتاق الى وجود أكثر عمقا وأشد أصالة ، وتتردد بين عزلتها وبين حياة المجتمع اليومية . وتأکید « كيركجورد » أن المطلق يقسم أكثر مما يوحد لا يصدق الا فى مدى تطبيقه على التقسيم والتوحيد المعمول بهما فى الحياة الاجتماعية اليومية . والزمان والمكان اللذان يحددان حياة عالمنا الموضوعى هما المصدر الحقيقي للعزلة ، كما أنهما مصدر للوهم الخاص بالمعزول عليها . فالمكان والزمان يقسمان ويوحدان الناس لا على مستوى الوجود الحقيقى والاتصال الروحي الصادق ، ولكن على مستوى الحياة الموضوعية والاجتماعية وحدها . والحركة التى تكتسبها « الأنا » فى وجودها الزمانى للكانى لها أعظم الأهمية بالنسبة لها ، واستبعاد فكرة المكان والزمان وسيلة للهروب من تثبيت العزلة ، غير أن فكرة العزلة تفرض دائما الحاجة والهدف الى الاتصال الروحي . وحينما يصعب الانسان مدركا لنفسه بوصفه شخصا ، وحينما يتطلع الى تحقيق شخصيته ، عندئذ ينبغى عليه أن يعترف أولا بعجزه عن الاستمرار فى وجوده التمسكى ، وأن يعترف ثانيا بالمصاعب العظيمة التى تكتنفه من كل جانب فى محاولته الهروب من عزلته ، وأن يجعل من نفسه شيئا واحدا مع الذات الأخرى ، والآفات الأخرى .



والعزلة ظاهرة اجتماعية بمعنى من المعاني لأنها تفترض الشعور بالذات الأخرى ، وإن أكثر أشكال العزلة تطرفا وكآبة هو ما تعانيه وسط المجتمع ، في العالم الموضوعي . واتصال « الأنا » باللا - أنا ، وبالعالم الموضوعي لا يحل مشكلة العزلة ، فهذا الاتصال يحدث كل يوم ، ولكنه يضاعف من عزلة الإنسان أكثر من أن يخففها . ومما لاجدال فيه أنه ما من شيء يستطيع أن يقضى حقا على عزلة الإنسان . وهذه العزلة لا يمكن التغلب عليها إلا في المستوى الوجودي بالتقاء الأنا مع أنا أخرى . . مع « أنت » أو مع الذات . وحينما تتجرد الأنا من حياتها الجماعية الأولى ، وتماهى المولد المؤلم للوعي ، والانفصال والعزلة فانها لا تستطيع أن تحقق التكامل والانسجام والاتصال الروحي بالآخرين بأن تعود إلى الحياة الجماعية في عالم موضوعي ، بل ينبغي عليها أن تجد سخرجا من العالم الموضوعي الذي لا يوجد فيه أى اتصال روحي . والعزلة تستتبع تناقضا ما ، ويعرف « كيركجورد » المسألة بأنها تناقض ينطوي على العذاب ، والملاهة بأنها تناقض يخلو من العذاب . والعزلة الإنسانية تضع المسألة ، فهي محاولة للتغلب على المسألة التي ينطوي عليها موقف معين والعجز عن الوصول إلى هذه الغاية ، ومن ثم نجد تناقضا أعظم بين استحالة حل مسألة النقيضين من ناحية ، وضرورة حلها من ناحية أخرى .

وتحاول « الأنا » أن تتغلب على عزلتها بوسائل عدة : كالمعرفة ، والحياة الجنسية ، والحب ، والصداقة ، والحياة الاجتماعية ، والأعمال الأخلاقية ، والفن ، وغير ذلك من الوسائل المتعددة . ونجانب الصواب إذا قلنا أن العزلة لا تهوّن إلى حد ما بهذه الوسائل ، ولكن من الامعان في المبالغة أن نقول أنها يتغلب عليها نهائيا بهذه الوسائل ، لأن هذه الوسائل جميعا تقتضى عمليات الاحالة الموضوعية ومواجهة الأنا للموضوع بدلا من « أنا » أخرى ، أو « أنت » في أعماق الاتصال الروحي الداخلي .

وهناك أشكال ودجات متباينة من العزلة . وهي باعتبارها تجربة لا تقتصر على شكل واحد أو كيفية واحدة . والنزاع والصراع ، بل الكرامية نفسها كلها مظاهر اجتماعية تستتخدم غالبا للضغط على الشعور بالعزلة واسكاته ، ولكن الأثر النهائي الذي تتركه هذه الوسائل أيا كان الأمر هو مضاعفة هذا الشعور . وعدم الفهم ، أو انعكاس الذات غير الصادق في ذات أخرى قد يوقظ أيضا الشعور بالعزلة . والذات تعاني حاجة عميقة إلى أن تنعكس انعكاسا حقيقيا في ذات أخرى ، وأن

تتأكد وتتحقق بواسطة ذات أخرى ، وهي تتطلع الى أن تسمع وإلى أن يرى . والترجسية أتحق تأصلا في « الأنا الأصلية » مما يعتقد الناس عادة . فالأنا نبحت عن انعكاسها في مرآة أو في الماء حتى تؤكد وجودها في « أنا » أخرى . والواقع أن الذات تسعى إلى الاتصال الروحي « بأننا » أخرى أو « بالآنت » وهي تتلف إلى أن تجد ذاتا أخرى ، صديقا يريد أن يتحد معها وبذلك يؤكدها ويعجب بها ، ويصفى إليها ، وباختصار أن يعكسها . وهنا تكمن الدلالة العميقة للحب ، والترجسية باعتبارها انعكاسا موضوعيا للأنا تمثل فسلها في تحقيق ذلك ، فتظل الذات مستغرقة في نفسها دون أن تجد لها مخرجا أو مهربا . والواقع أن الموضوع هو العقبة الرئيسية في سبيل انتقال الذات من وجودها الداخلي ، واتصالها الروحي بذات أخرى ، ومن ثم فقد يبدو أن الموضوعية شكل منظر من أشكال الذاتية .

واشتياق الإنسان إلى المعرفة عبارة عن تعبير عن محاولته للتغلب على العزلة . وطلب المعرفة ينطوي على اشتياق للذات الأخرى ، وللآخرين ، وينطوي على امتداد غير عادي من الذات والوعي ، وهو أخيرا انتصار على العالم المنقسم في المكان والزمان . ولكن ما دامت المعرفة موضوعية فلن يكون ثمة دافع للأنا لأن تخرج من أعماق أغوار عزلتها ، وإى شكل موضوعي - سواء أكان معرفة أم طبيعة أو مجتمعا - لا يستطيع أن يوفق بين المتناقضات الفاجعة الكامنة في الأنا ، وإنما المعرفة القائمة على أساس الاتصال الروحي هي وحدها التي تستطيع أن تقوم بمثل هذا التوفيق . وفي المجتمع تميل المعرفة إلى اكتساب اتجاه اجتماعي وطابع كلي يساير تحقيق الحياة الجماعية أكثر مما يساير الاتصال الروحي .

وتستطيع العزلة من الناحية الأنتولوجية الحنين إلى الله باعتباره ذاتا ، وباعتباره أنت (١) ، والمائل الإلهي هو وحده الذي يستطيع أن ينتصر على العزلة ، وأن يجعل الإنسان مدركا للشعور بالألفة والصلة ، ومتوخيا غاية جديرة بوجوده . والله لا يمكن أبدا أن يكون موضوعا ، وحينما تتحول الصلة بينه وبين الإنسان إلى شيء موضوعي فإنه يصبح حينئذ مجرد سلطة خارجية ، والله أساسا « هو » الذي يمكن أن تؤمن به إيمانا مطلقا . هو الذي يؤلف منه الإنسان جزءا لا ينفصل ، وهو الذي يمكن أن يستسلم له الإنسان استسلاما كاملا .

ومن الممكن أن نؤكد أن العزلة الانسانية ليست جزءا من الوجود  
الانتولوجي ، وانما لا وجود لها الا في صورة ذاتية ، والوجود الذاتي  
لا يمكن أن تقترب منه غير ذات على صلة وثيقة بأعماق الوجود . وعلاقة  
« الأنا » بالعالم ثنائية ، فهي تستلزم من ناحيته شعورا بالعزلة ،  
وبالتجرد من عالم الوجود الحقيقي ، وهي من ناحية أخرى تفسر تاريخ  
العالم باعتباره جزءا من مصيرها الشخصى (١) ، وهكذا يبدو كل شئ  
في لحظة مجردا متباعدا ، وفي لحظة أخرى قد يبدو كل شئ جزءا  
متكاملا مع تجربة « الأنا » الخاصة .

بيد أن تجربة الأنا الخاصة قد تكون مجردة أيضا . ولهذا فإن  
المجتمع والحياة الاجتماعية ليسا وجوديين ، وانما هما موضوعيان  
مجردان ، ولا يستطيعان أن يقدموا حلا لمشكلة العزلة ، ولكن من الحق  
أن الحالة المادية للأنا في حياة المجتمع اليومية ذات أهمية هائلة بالنسبة  
لمصيرها ، لأنها تثبت وجودها على مستويين : المستوى الداخلى للوجود  
الحقيقى ، والمستوى الخارجى للعالم الوضع . ويجب أن يتحقق مصير  
الأنا في العالم المفكك بالضرورة في الحياة الاجتماعية ، والمجتمع كامن  
في « الأنا » بمعنى خاص . ويعتقد « كاروس » أن الوعي يرتبط بالجزئى  
والفردى ، واللاوعي بالعالم ، وما فوق الفردى (٢) ، وهذا صحيح اذا  
أخذ بمعنى أن تاريخ العالم كله ، وتاريخ المجتمع وكل العناصر التى  
قد تبدو مجردة بعيدة بالنسبة للذات الواعية التى لا تكشف أبدا  
مضمونها جميعه ... إن ذلك كله كامن في أعماق « الأنا »  
اللاواعية .

فاذا صعدت « الأنا » من أعماق الوجود ، واتصلت بالمجتمع  
الموضوعى ، فلا بد لها أن تبذل كل ما في وسعها لتحوى نفسها من  
هذا العدو . وفي الحياة الاجتماعية ، عندما يقوم الانسان بأدوار  
لا تعكس ذاته الحقيقية على الإطلاق ، فلا بد له من أن يحاول الاحتفاظ  
بتكامل الأنا . وأيا كان مركز الانسان الاجتماعى ، فإنه يخلع على  
نفسه شخصية معينة ، سواء أكانت شخصية ملك أم أرسقراطى أو  
بورجوازى ، أو رجل مجتمع ، أو رب أسرة ، أو موظف مدنى ، أو نائز ،  
أو فنان ، أو أى شخص آخر . وليست « الأنا » التى تنتسب الى الحياة

cf. Berdiaeff, Le sens de l'histoire. Essai d'une philosophie (١)  
de la destinée humaine.

cf. Bernoulli, Die Psychologie von Karl Gnotav Carus. (٢).

الاجتماعية هي « الأنا » الأصلية ، وهذه هي النغمة الأساسية التي تشيع في أعمال « تولستوى » الأدبية . ولهذا السبب ، ليس من اليسير كشف « الأنا » الانسانية الحقيقية ، وانزعاجها من تسياب التنكر الاجتماعية (١) . والانسان في المجتمع مثل دائما ، وهو يعيش في مستوى السلوك الذي يفرضه مركزه الاجتماعي (٢) ، فإذا قام بدوره خير قيام ، كان من العسير عليه أن يعيد كشف نفسه الأساسية ، وهكذا نجد أن « أنا » الانسان المسرحية ليست غير صورة أخرى من صور الاحالة الموضوعية . والانسان يعيش في وقت واحد في عوالم مختلفة ، ويلعب أدوارا مختلفة ، يحيل نفسه في كل منها احالة موضوعية مختلفة ، ويصور لنا « زمل » هذا الاتجاه تصويرا جيدا ، ولكن يجب أن نتذكر أن شعور الانسان بالعزلة مشروط بالموضوعية التي يجد نفسه فيها ، وبما ينتج من تجريد عن ذاته الحقيقية ، وعن « الأنا » التي تنتسب اليه . وهكذا يبدو أن « الأنا » تضع تجربتها الخاص لنفسها .

وتلقى الرومانتيكية - كما ظهرت في تاريخ الفكر الأوروبي - ضوئا شديدا على مشكلة العزلة . والحق أن الرومانتيكية تعبير عن العزلة ، وعن الانفصال بين المجالين الموضوعي والذاتي للحياة . وهي تبدأ منذ أن تجردت الأنا من النظام التصاعدي الموضوعي ، ذلك النظام الذي كان له حتى ذلك الحين مظهر الأبدية . فهو نتيجة لانقسام الروح عن نظام تصاعدي موضوعي ، وتجردها عن هذا النظام ، وعن « كون » Cosmos القديس « توما الاكوينى » و « داننى » وأنا الرومانتيكية تحدث « طلاقا » بين الذات والموضوع . طلاقا لم يكن ثمة محيد عنه برفض الأنا للنظام الموضوعي للأشياء ، وهذا « الانفصام » قد تحقق فعلا بنظام « كوبرنيك » الفلكي ، وفلسفة « ديكارت » ، وكذلك باصلاح « لوتر » . وهو يفترض تطور الأفكار الجديدة في المجال العلمى والفلسفى والدينى ، فهو اتفاق النظرة العلمية عن الكون مع تفسير جديد لوظيفة الأنا ، ومع كشف فكرة حرية الضمير . ولم تؤكد النتائج الرومانتيكية لهذه الثورة في ألوعي الانسانى نفسها الا فيما بعد . وحينما انفصل العالم الموضوعى عن العالم الذاتى ، وحينما كفت عن أن تكون الكون ذا النظام التصاعدي ، والمركز العضوى ومقر الذات ، بدأ الانسان فى البحث عن مخرج من وحدته

(١) يرمى . كادلايل « في كتابه Sartor resartus فلسفة عجيبة عن الملابس .

cf. Tarde, Les lois de l'imitation.

وعزله ، وأخذ يصبو الى الألفة والاتصال الحميم فى نطاق العالم الذاتى ، وبهذه الوسيلة أصبح قادرا على تنمية حياته الوجدانية واثرائها • وكان الرومانتيكيون ، يعتمدون على العالم الذاتى بالنسبة لمشاعرهم الكونية التى ترمى الى الاتحاد بالوجود ، ولم يكن كونهم يؤلف معطيات موضوعية كتلك التى نراها فى كون العصر الوسيط فى الفلسفة المدرسية ، وإنما على العكس من ذلك كانت الذاتية المتأصلة فى « الرومانتيكيين » قد دفعتهم الى أن يوحّدوا بين الإنسان والطبيعة ، بينما عتبت الفلسفة المدرسية دائما بالتمييز بين الاثنين ، فالأنا الرومانتيكية حينما جابهت الشعور المتزايد بالعزلة الإنسانية لجأت الى التوحيد بينهما وبين الكون •

وعلى الرغم من اخفاق الحركة الرومانتيكية فى كشف حل ملائم للمشكلات التى أثارها ، فقد كانت حدثا بالغ الأهمية فى تحرير « الأنا » من استبداد العالم الموضوعى والاجتماعى قد حررت ( الأنا ) من اغلال العالم المتناهى ، ومن مكانها المين فى نظام متصاعد ، وفتحت أمامها آفاقا لا نهائية •• ولكن على الرغم من أنها فعلت الكثير لتحرير « الأنا » من العالم الموضوعى - ولتنبيه قواها الإبداعية واستثارة خيالها ، فإنها أخفقت - ومن هنا كان ضعفها الشديد - فى أن تجعلها تتشعر بحاجتها الى خلق شخصية لها •

وهكذا أخفقت الفلسفة الرومانتيكية فى أن تكون ذات نزعة شخصية وأخفقت الفردية الرومانتيكية فى أن تجعل لنفسها شخصية • فالأنا الرومانتيكية تميل الى فقدان ثباتها وأن تنفك فى اللانهاية الكونية • وهكذا طفت الحياة الوجدانية فى شعورها لأول مرة بمهمة البمو الحر الذى لا يعوقه عائق على كل مضمون للأنا ، ووضعت البلمرة وضعا ثانويا بالنسبة للخيال المبدع •

وقد اتخذت الرومانتيكية أشكالا متعددة فبعضها معن فى التناول ويقوم على الاعتقاد ببراءة الطبيعة الإنسانية وفى اندماجها بالحياة الكلية وبعضها الآخر معن فى التشاؤم من حيث أنه يؤكد عزلة الأنا ، ومصير الإنسان التمس التراجيدى أصلا ، ولكن هذا النوع من التشاؤم الرومانتيكى لا يظهر أى إدراك لطبيعة الإنسان الأتمة الكامنة فيه • ومظهر آخر من مظاهر « الرومانتيكية » هو تغير الآفاق للذى تقتضيه ، ففى إطفولة تبدو الأماكن المنعزلة كركن أو حجرة أو ممشى أو عربة أو شجرة ، وكأنها تؤلف عالما مستسرا شامعا •

وفى وعى البالغ يميل هذا الشعور الى الخفوت وإلى الاختفاء

ويبدو الكون العظيم نفسه أقل غموضا من الركن المظلم أو المشى الذى كان يبعث القزع فى وعى الطفل ، والرومانتيكية تؤكد من جديد وجود السر الكامن فى العالم ، وبذلك تغير من نظرنا الىه ، ولكن وجهة النظر الرومانتيكية تقتصر الى صفة الدوام ، وهى تساعد على تفكك الشخصية الانسانية فى اللانهاية الكونية ، وفى محيط الحياة العاطفية ، بيد أن الانتصار الحقيقى للآنا على العزلة ينبغى ألا يكون نتيجة لآى اعتماد ذليل على العالم الموضوعى ، أو لآى قبول للذاتية الرومانتيكية ، اذ يجب أن تظهر الآنا بانتصار روحى فى قلب وجودها نفسه ، ويجب أن تؤكد نفسها باعتبارها شخصية قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها فى عملية الصلوة على نفسها .

ونستطيع أن نضع أربعة أنواع من العلاقات بين الآنا المتوحدة والبيئة الاجتماعية :

أولا : هناك ذلك النوع الأول الشائع ، وهو أن الانسان باعتباره حيوانا اجتماعيا لا يشعر بالعزلة ، ففى هذه الحالة تتكيف الآنا تكيفا تاما مع البيئة الاجتماعية ، ويبلغ وعيها الدرجة القصوى من الموضوعية والروح الاجتماعية ، وهذه الآنا قد تجنبنت تجربة الانقسام أو العزلة اذ يشعر الانسان وكأنه فى بيته أثناء وجوده فى البيئة الاجتماعية اليومية التى قد يحتل فيها مركزا هاما . ولكن هذا النوع يتألف من أناس لهم غرائز قوية فى التقليد ، ومن قوم يفتقرون الى كل أصالة فى الفكر ، ويقنعون بالعيش حالة على تراث مشترك ، وعلى تقليد قد يكون محافظا أو حرا أو ثوريا على حد سواء .

ثانيا : الانسان الذى لم يجرب العزلة ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يبالى بالمجتمع ، فالآنا لديه منسجمة مع البيئة الاجتماعية والحياة الجماعية ، ولكنه على الرغم من وعيه الاجتماعى لا يكثر اكتراثا ايجابيا بالحياة الاجتماعية أو بمصير قومه ، وهذا النوع من الناس منتشر جدا ، وهو النوع الاول ، يستبعد كل فكرة عن الصراع ، وينتشر انتشارا كبيرا فى عصور الاستقرار الاجتماعى نسبيا . أما فى عصور الانقسام ، والثورة ، فإن من الطبيعى أن يجد نفسه فى عسر وخيرة .

ثالثا : النوع الذى يشعر بالعزلة ، ولكن ليست لديه أية اهتمامات اجتماعية ، وهذا النوع اما أن يكون متكيفا مع المجتمع تكيفا ضئيلا جدا ، أو غير متكيف معه على الإطلاق ، وهو بمانى من شعور الانقسام ، وفقدان الانسجام الداخلى ، ومثل هذا النوع على الرغم من أنه الاجتماعى الى أدنى

درجة ممكنة فانه لا يميل الى الثورة على الحياة الاجتماعية التي تحيط به ، اذ أن مثل هذا الفعل يفترض من ناحيته عاطفة واهتماما اجتماعيا . ولكنه بدلا من ذلك يظل يمتأى عن كل شيء ، مهتما بالعمل على فصل حياته الروحية وغرائزه الابداعية عن الجو الاجتماعى ، وهذه هي عادة حالة الشاعر الغنائى ، والمفكر المتوحد ، والفنانين المستاصلين . هؤلاء يعيشون حياتهم الانفصالية تلك فى مجتمعات صغيرة من الحوارين ، وهم على كل حال مستعدون استعمادا كافيا للتصالح مع البيئة اذا فرضت عليهم ضرورات الحياة هذا فرضا ، وهم مهينون لهذا الصلح لانهم لا يعتنقون مبادئ محددة أو معتقدات معينة . وعلى الرغم من عدم اكتراثهم الفطرى بالمسائل السياسية والاجتماعية فانهم على استعداد لأن يكونوا محافظين أو ثوريين حسبما يقتضى الأمر . وهم ليسوا مكافحين أو مجتدين .

رابعا : نوع يشعر بالعزلة والليتم في آن واحد ، وقد يبدو هذا غريبا لاول وهلة ، اذ تتنافر العزلة عادة مع الروح الاجتماعية ، غير أن هذا النوع هو نوع الأنبياء الذى نجد له رمزا خالدا في أنبياء العهد القديم . ولكن هذا النوع لا يقتصر على الميدان الفلسفى وحده . وانما يضم المبدعين والمجددين والمصلحين وأصحاب الثورات الروحية ، وهذا النوع الذى يتسم بالنبوة فى صراع دائم مع المجتمع الدينى أو الاجتماعى ، وقلما يكون فى انسجام مع البيئة الاجتماعية أو الرأى العام .

والواقع أنه دائما عرضة للاضطهاد . وعلى النبى أن يواجه العداء من الكاهن أو رئيس الكهنة باعتباره رمزا للجماعة الدينية . وما دام النبى عرضة للاضطهاد فى أية لحظة فانه يمتأى الوحدة فى أقصى حالاتها من التطرف . ومن الصعب أن نعتقد أن هذا النوع الذى يمتاز بالنبوة لم يكن غير مكتوث بالمجتمع ، فإن العكس هو الصحيح . فالنبى يهتم دائما بمصير قومه أو بالمجتمع وبالتاريخ ، أو بمصيره الشخصى ، ومصير العالم عامة . وهو يستنكر ردائل قومه ومجتمعه ويصدر أحكامه عليهما ، ولكنه لا يفقد اهتمامه بمصيرهما مطلقا . وهو لا يهتم بخلاصه الشخصى ويتجاوزه وحالاته الخاصة ، ولكنه يهتم بمملكة الله ، وبكمال الانسان والكون كله .

وهذا النوع يمكن أن نجده خارج المجال الدينى . فى الحياة الاجتماعية ، وفى الفن ، وفى العلم ، الذى يمكن أن يتخذ أيضا طابع النبوة .

والسمات المميزة التي وضعناها بين هذه الأنواع الأربعة نسبية شأنها في ذلك شأن كل التصنيفات ، ويجب أن ندرك نتائجها بطريقة ديناميكية لا استاتيكية ، والنوعان الأولان في انسجام مع البيئة ، بينما نرى النوعين الآخرين معادين لها . وقد يظل النوع الثوري الاجتماعي من النصف الثالث جامدا بالنسبة للمعارك التي لا تنفصل عن العزلة ، وهو في الوقت نفسه في انسجام مع بيئته ويملك وعيا اجتماعيا كاملا .

وهكذا قد يبدو أن مشكلة العزلة متصلة في أهم مشكلة من مشكلات الفلسفة وهي مشكلة الأنا وما يتصل بها من مشكلات الشخصية والمجتمع والاتصال الروحي والمعرفة . وفي النهاية تتصل مشكلة العزلة بمشكلة الموت . فان يموت الإنسان هو أن يعانى العزلة المطلقة ، أن يقطع كل علاقة بينه وبين العالم . والموت يقتضى انقطاع مجال كامل لوجوده ، وانتهاء كل العلاقات والصلات . وباختصار يقتضى العزلة التامة . وإذا سكن أن يشارك الإنسان في سر الموت ، وإذا كان هذا السر ينطوى على علاقة مع الذات الأخرى ومع الآخرين ، فاننا ما كنا لنسمى هذه الحالة بالموت ، لأن الموت انقطاع لكل علاقة ، ونهاية لكل اتصال ، وبلوغ للعزلة المطلقة . فالموت يضع حدا لحديث الإنسان مع العالم الموضوعي .

وما زالت مسألة العزلة وهل هي نهائية أو أبدية موضوع الإشكال ، فهل هي لحظة من حياة الإنسان والعالم والله ؟ ان هدف الإنسان في الحياة يجب أن يضع مثل هذه العلاقات والاتصالات مع الآخرين ومع الكون ومع الله بطريقة تساعد على العلو على العزلة المطلقة للموت ، أو تعتبر أدق ينبغي ألا نفكر في الموت باعتباره فناء الأنا فناء تاما .

ومثل هذا الأمر من أصعب الأمور في تحقيقها ، وعلينا أن نواجه الموت باعتباره لحظة انقطاع الأنا انقطاعا كاملا وتجسدها عن العالم الإلهي .

والموت ينطوى على مناقضة ، لأن هذا الانقطاع وهذا التجرد نتيجة لاستحالة « الأنا » استحالة مادية في عالم الحياة اليومية الموضوعي الوضحي . والعلاقات التي تتضمنها هذه الحالة تقضى حتما الى الموت . وهكذا تواجهنا مشكلة الأنا في علاقتها بالموضوع من ناحية ، و « الأنت » من ناحية أخرى ، وقصارى القول ، علينا أن نعالج مشكلة الاتصال بين وعي ووعي آخر .



## الفصل الثانى

- انا وانت ونحن والشيء - انا والموضوع -
- الاتصال بين شعور وشعور آخر

وضع « مارتن بوبر » الفيلسوف الدينى اليهودى فى كتابه القيم « انا وانت » التفرقة الأساسية بين « الأنية » و « الغيرية » و « الشئية » . . . بين الأنا والأنت والشيء . والملاقة الأولية وفقا لهذا الفيلسوف بين الأنا والأنت هى علاقة بين الانسان والله . وهذه الملاقة علاقة « حوار » و « دياكتيك » ، فالأنا والأنت يواجه كل منهما الآخر ، والأنت بالنسبة للذات ليست موضوعا أو شيئا . وحينما تتحول الأنت الى موضوع فانها تصبح شيئا ، وهذا الشيء فى مصطلح فلسفتى الخاصة يكون نتيجة لعمليات الاحالة الموضوعية التى تلمس « الأنت » وتجعل مواجهتها أمرا محالا . والشخص الثالث اما أن يكون « أنت » أو الشيء .

و « الأنت » لا يمكن أن تكون موضوعا فى علاقتها بالأنا ، ولكن مامن شيء يمكن أن يتنزه عن عمليات الاحالة الموضوعية التى تقتحم الحياة الدينية نفسها . والموضوع مرادف للشيء عند « بوبر » ، وكلما أحييت الطبيعة والمجتمع احالة موضوعية تعرضا لأن يتحولا الى شيء ، ولكن حالما تواجه « الأنت » ، فإن العالم الموضوعى يفسح مكانا للعالم الوجدى . ويعتقد « بوبر » بحق أنه لا وجود حقيقيا للأنا خارج علاقتها بالذات الأخرى أو « بالآنت » ، ولكنه يعتبر أن العلاقة بين الأنا والأنت تقتصر على أن تكون علاقة بين الأنا والله كما ورد ذلك فى « الكتاب المقدس » ، وأبحاثه لا تمتد الى الملاقة بين وعى انسانى ووعى آخر ، بين الأنا والأنت ، وبين كائنات انسانين ، أو بين العلاقات المختلفة المتضمنة فى حياة البشر ،

كما أنه لا يتعرض لمشكلة الميتافيزيقا الاجتماعية والانسانية ، أى  
الميتافيزيقا الخاصة « نحن »

بيد أن وجود « نحن » لا يمكن تجاهله ، كما يجب البحث فى علاقتها  
بالأنا والأنت والشيء ، وإمكان تحويل « نحن » الى « شئ » بعمليات الاحالة  
الاجتماعية والموضوعية أمر واضح فى تاريخ الكنيسة باعتبارها منظمة  
اجتماعية ، و « نحن » التى استحوطت الى شئ موضوعى مرادفة للجماعة  
المفروضة على الأنا من الخارج ، ولكن لها مظهر آخر وهو الاتصال  
الروحي بالآخرين ، وهو اتصال لا يكون فيه كل شخص شئنا وإنما  
« أنت » ، فالمجتمع هو الشئ ، وليس « نحن » ، واهالته الموضوعية تحيل  
كل عضو من أعضائه الى موضوع . وفى هذه الحالة يصبحون جيرانا ،  
لا زملاء أو أصدقاء ، لأن الصديق لا يمكن أن يستحيل موضوعا ، والمجتمع  
يتألف من أمم وطبقات ، وأحزاب ومواطنين ورؤساء ، ولكنه لا يتألف  
من « أنا » و « أنت » ، لأن « نحن » الاجتماعية موضوعية ، وهى تجريد  
من الشخص المعين .

ولكن هناك نوعا من الاتصال الروحي الآخر بين وعى انساني ووعى  
آخر يقوم على أساس مشاركتهما فى الـ « نحن » التى لا تمثل الشئ أو  
الموضوع أو أى معطيات خارجية فى علاقتها بالأنا . و « نحن » مضمون  
كيفية باطن فى الأنا ، فان كل « أنا » بلا استثناء لا تتصل بالأنت فحسب ،  
ولكن بمجموع البشر ، والفكرة الأنولوجية الخالصة للكنيسة تقوم على  
مثل هذه العلاقة ، وأثر هذه الاحالة الموضوعية هو تجريد الكنيسة من  
مضمونها الوجودى . والوجود يتكشف فى « أنت » و « نحن » كما يتكشف  
فى الأنا ، ولكنه لا يتكشف مطلقا للشئ . وقد استطاع فرويد (١) رغم  
سداجته الفلسفية التى تقترب به من المادية — أن يميز بين « الأنا »  
والنفس ، وهو يرى أن فى كل انسان أساسا لا شخصيا هو النفس التى  
قد تسيطر على الأنا . و « النفس » عند « هيدجر » يقابلون الشئ عند  
« يوبر » بمعنى من المعانى ، وهذا الشئ الذى أسميه أنا بالعالم الموضوعى  
لا يلخص المشكلة الاجتماعية كلها . وعالم هيدجر للوجود الواقعى المحدد  
Dasein هو الوجود مع ، هو عالم المعية ، ولكنه يختلف عن يسبرز  
فى أنه لا يبحث أو يوسع من مشكلة علم الاجتماع الميتافيزيقى ، وحتى  
إذا اعتبرنا أن « نحن » شأنا فى ذلك شأن « الأنت » و « الشئ » ، من

cf. Freud, Essais de Psycho-analyse, III Le Moi et le soi. (١)

المعطيات المباشرة (١) ، فإن « أنا » تبقى الحقيقة الاولى البدائية ، وأنا لا أستطيع أن أقول « أنا » دون أن أؤكد وأضع في هذه اللحظة « أنت » و « نحن » . وعلى هذا الأساس نرى أن الروح الاجتماعية ما هي الا سفة مكونة لوجود « أنا » الحميم . ويجب أن نميز تميزا واضحا بين « أنت » و « نحن » ، بين الوجودى والموضوعى . « فالأنت » ما هي الا « أنا » أخرى مضمونها الخاص هو « نحن » ، و « اللا أنا » معاد ومضاد للأننا ، وقد تجد « الأننا » قدرا من التبادل مع اللا أنا ، مع النصف الآخر للوجود ، ولكن هذا التبادل ليس هو كثرة الناس الآخرين ، لأن « اللا أنا » بوصفه موضوعا يستبعد الأننا .

ولم تلتفت الفلسفة حتى وقت قريب التفاتا كافيا الى العلاقة بين الأننا والأنت و « نحن » ، فقد قنعت بالبحث في حقيقة الأننا الأخرى ، ووسائل ادراكها . بيد أن هذه الحقيقة وقدرتنا على ادراكها يمكن أن توسعا موضع التساؤل ، فادراكنا وفقا للنظرية القديمة مقصور على الجوانب الفزيائية من حضور الآخر ، ووجود الروح لا يمكن استنتاجه الا عن طريق الماثلة ، وهذه النظرية مخطئة تماما ، ويجب رفضها رفضا قاطعا . والواقع أن معرفتنا بجسم الآخر محدودة جدا ، ولا نستطيع أن ندرك هذا الجسم الا ادراكا سطحيًا ، ولا يمكن أن تكون لدينا فكرة عما يجرى داخله ، غير أن معرفتنا بحياة الآخرين النفسية أعظم بصورة لا متناهية ، ونحن أقدر على ادراكها والنفاد مباشرة اليها ، والادراك الحدى لحياة الآخر العقلية ظاهرة لا يمكن انكارها وهي عرضة للحدوث فحسب عندما ننظر الى الكائن أو الوجود باعتباره « أنا » أو « أنت » لا باعتباره موضوعا ، ذلك أن « الأننا » حينما تواجه بموضوع ما تظل وحيدة مكثفية بذاتها ، ولكنها في حضور « أنا » أخرى هي « أنت » أيضا ، فانها تنتقل من عزلتها في محاولة لتحقيق الاتصال الروحى ، والادراك الحدى للحياة الروحية لأننا أخرى يعادل الاتصال الروحى بها .

ويمكن أن تكون رؤية ملامح شخص آخر ، والتعبير الذى نلمحه في عينيه ، كشفا روحيا ، فإن العيون والحركات والمبارات كل هذا أبلغ كثيرا فى التعبير عن روح الانسان من جسمه .

ونستطيع أن نستمع معرفتنا وادراكنا لحياة شخص آخر لا مما قد

cf. S. Froux, Les Fondements spirituels de la Société.

يبوح به هذا الشخص ، ولكن مما قد يحاول أن يخفيه عن نفسه . وهذا المنهج الأخير في اكتساب المعرفة عن الآخرين قد تعرض لكثير من النقد نتيجة لاكتشاف اللاوعي . فتحليل « فرويد » النفس يثبت بلا شك إمكان ادراك ماهية الحياة النفسية متميزة عن الحياة الفسيولوجية ، إذ أن تعريف « فرويد » لما يسميه « بالليبدو » يعزو للحياة النفسية أصلا روحيا أكثر من أن يعزو إليها أصلا عضويا ، ولا يقل عن ذلك مجانبة للصواب اعتقادنا بأن المنهج التحليلي هو المنهج الروحي الذي يمكن أن يلقي ضوءا حقيقيا على حياة الإنسان الباطنة ، أو بعبارة أخرى على « الأنا » الحقيقية ، وإن أي محاولة لجعل « الأنا » موضوعا للمعرفة لا يساعد على عزلها عن أعماقها الخاصة ، ومهما يكن من أمر فإنه توجد طريقة مباشرة لادراك حياة الآخر الروحية ، وهي الطريقة الوجدانية التعاطفية التي تنشأ عن الحب ، ولكن سر « الأنا » يظل قائما ، يقاوم كل المحاولات لحلّه ، ومن الخطأ على كل حال أن نقول أنه من المستحيل تمام الاستحالة ادراك حياة الأنا الروحية (١) .

ولم تلق مشكلة الاتصال بين وعي وآخر إلا القليل من الالتفات رغم أنها من المشكلات الأساسية في الفلسفة (٢) . ويجب أن نعيّز تمييزا واضحا بين الاتصال والمشاركة . فالمشاركة شيء واقعي ، وهي نفاذ إلى الحقيقة الأولية ، بينما الاتصال رمزي في أغلبه ، فهو يستخدم الرمزية ، أو العلاقات الخارجية ليشير إلى حقيقة داخلية . ورمزية الاتصال هي ذلك الجزء من الحياة الداخلية الذي يتبدى في العالم الموضوعي المفكك . وهذه الرمزية التي تساعد على إقامة الاتصال كما تشير إلى حالة من التفكك تتخلل معرفتنا وفننا ، ومعرفتنا بحياة الآخرين الروحية تكتسب غالبا خلال العلامات والرموز ، وهي وسيلة للاتصال تمنع أي حل حقيقي للغز الوجود وذلك بمساعدتها على إخفاء حالة التفكك المستقرة في الأساس ، ومن ثم ، فليس لهذه الاتصالات غير قيمة رمزية فحسب ، وهذا ينطبق على العادات والمعاملات وعلى التقليد والتأديب والمجاملة ، وعلى كل أشكال الاتصال التي تتألف منها الحياة الاجتماعية ، ولكنها لا تفترض أية درجة من الاتصال الروحي بين الأشخاص ، فالعلاقات المالية - وهي علاقات موضوعية إلى حد ما - تتحكم فيها رموز ذات طابع اصطلاحي أساسا . بيد أن « الأنا » لا تستطيع

cf. Max picard, Das Menschengesicht.

(١)

(٢) يبالغ يسيروز بلغة المشكلة في المجلد الثاني من كتابه :

Philosophie  
Existenzerhellung

أن تقنع بالاتصال بالآخرين عن طريق المجتمع أو الدولة ، أو عن طريق المنظمات والعلامات المتواضع عليها ، وإنما تصبو الى الاتصال الروحي بالآخرين ، ولى أن تحقق الوجود الحقيقي بالعلو عن نفسها . ونظف الاشكال المتعارف عليها للاتصال الروحي على الأنا فى العالم الموضوعى . بينما حنيننا الى الاتصال الروحي يشير الى الطريق المؤدية الى العالم فوق الطبيعي للوجود الحقيقي . ورمزية الاتصال تختلف تبعا لدرجة الاحالة الموضوعية .

والاتصال الروحي يقتضى التبادل ، اذ لا يمكن أن يتم مطلقا من طرف واحد ، ولا وجود لاتصال روحى فى الحب المرفوض ، وفى حالة الاتصال الروحي تكون « الأنا » و « الأنت » فاعلتين على حد سواء ، بينما من الممكن ألا يكون ثمة تبادل فى رمزية الاتصال الموضوعى . ومن الضروري لكى يتحقق الاتصال الروحي فى المستوى الوجودى أن تتصل « الأنا » بأنا أخرى ، هي « الأنت » .. « أنت » فاعلة . وتظل الأنا منعزلة مادامت لم تستطع أن تتصل الا بالموضوع وحده . ولايمكن القضاء على وحدتها الا بالاتصال بين الشخصيات .. بين « الأنا » و « الأنت » فى أشد اغوار الـ « نحن » عمقا . وللشعور الانساني أساسا اجتماعي ما دام يفسح وجود الآخرين وعلاقاتهم ، أى يقتضى الأخوة الانسانية ، ولكن الوعي الانساني – كما هم الحال غالبا – يمكن أن يكون عقبة أكثر من أن يكون وسيلة للاتصال الروحي الحقيقي حينما يتخذ شكلا اجتماعيا قائما على الاتصال الرمزي . ووعي الانسان – كما يتم التعبير عنه فى الاشكال الاجتماعية – يكون تحت رحمة الحياة الجماعية اليومية . بيد أن الوجد الصوفي يستطيع من ناحية أخرى أن يتخطى جميع الحدود والعقبات الموجودة فى سبيل الاتصال الروحي بين وعي وآخر . وقد يحدث أن يحاول الانسان فى سبيل اطفاء هذا الشوق الى الاتصال الروحي أن يشبع وعيه فيتجاوز الحدود والمعايير الخاصة بالمجتمع اليومي بقوة أصالته المبدعة ونشوته الشخصية المتسامية . والفكر الشخصى الاصيل الذى هو أقرب الأشياء للمنبع الاصيل للحياة لا يفسد الاتصال الروحي ، وإنما يفسده الخضوع للمجتمع اليومي .. المجتمع الموضوعى . والفكر الشخصى لا يستنكر الاتصال الروحي ، وإنما يستنكر النزعة الى التعميم . ويرى « يسبرز » بحق أن « الأنا » لايمكن أن توجد دون اتصال بالآخرين ، ودون صراع ديالكتيكي . وتحويل العالم الى مجرد موضوع للمعرفة يستلزم بالضرورة

الإحالة الموضوعية ، أى نسق من الاتصالات القائمة على السلطة الخارجية والمبادئ العامة التى تستبعد الأمل فى تحقيق اتصال داخلى .

وعملية الإحالة الموضوعية تقتضى عملية إحالة عقلية ، بيد أن الأنا تنعكس انعكاسا صادقا فى الحياة الوجدانية ، بينما المعرفة تكون فى أقل حالاتها الموضوعية ، وتكون العواطف لم تخضع بعد لعملية الإحالة الاجتماعية الى حد طمس حياة « الأنا » الداخلية . ويهدف الاتصال الروحي الحميم بين « أنا » و « أخرى » لنوع وجداني من المعرفة . وخطا أن تفكر فى أن الاتصال الروحي لا يمكن إلا أن يكون علاقة انسانية فحسب ، أى صفة مقصورة على الصداقة الانسانية ، فهى شائنة فى عالم الحيوان والنبات والجماد التى تتمتع جميعا بحياة داخلية خاصة بها . ويستطيع المرء أن يتصل مثل القديس « فرانسيس » بمظاهر الطبيعة المختلفة كالحيطات والجبال والغابات والحقول والأنهار ، ومن الأمثلة الواضحة على هذا النوع من الاتصال الوجداني تلك العلاقة التى تقوم بين الإنسان وصديق حميم هو الكلب ، وهذه العلاقة تجعل الإنسان على وفاق مع الطبيعة الموضوعية المعادية ، وبذلك تحيل الموضوع الى ذات . الى علاقة من الألفة والود ، ومثل هذه العلاقة لها قيمة ميتافيزيقية حقيقية ما دامت مقاومة الموضوع قد أمكن التغلب عليها ، وأمكن تحقيق الوجود الأصيل .

ويحاول « فرويد » فى نظريته عن « النرجسية » أن يوحد بين الأنا وموضوع « الليبيدو » الخاص بها ، والنرجسية علامة على « أنا » منقسمة . على « أنا » أصبحت موضوع نفسها ، أى جزءا من العالم الموضوعى ، وهذا الانقسام يمكن التغلب عليه حينما تسمى « الأنا » الى أن توحده نفسها مع « أنا » أخرى . والنرجسية ظاهرة غالبا ما نلتقى بها فى مجال المعرفة . ويرى « فرويد » أن أعرق غرائز الإنسان هى الموت . ومن الواضح أنه لا يدرك سر الاتصال الروحي ، وانتقال « الأنا » الى « أنت » و « نحن » . والغريزة الجنسية لا تقضى فى حد ذاتها الى الاتصال الروحي ، الى توحيد نفسها مع « أنا » أخرى ، إذ تحتوى على عنصر شيطاني هدام ، وتميلنا الى استعبادنا للعالم الموضوعى ، ومن هنا كان اقتناع فرويد بأن غريزة الموت تلى فى الأهمية الغريزة الجنسية دليلا على أنه لم يعرف شيئا خلاف ذلك .

والاتصال الروحي المتوجد الذى يعلو فوق المستوى الشخصى ، وإتقاء الشخصية ، هما من وسائل الهروب من الأثر إلقاها المشتت

للحياة اليومية ولحل مشكلة العزلة ، وفي الأديان القديمة - كالديانة  
الديونيزيسية مثلا - كان القناع يرمز لانتصار الإنسان على العزلة  
ومشاركته في السر الإلهي ، بيد أن هذا لا يحل مشكلة الاتصال بين  
« الأنا » أو الشخصية وبين غيرها من « الأنا » و « الشخصيات » ،  
اذ يكمن الحل في الحب .. الحب الماشق الصادق ، فالحب يتصل  
اتصالا وثيقا بالشخصية ، وهو الوسيلة التي تخرج بها « الأنا » من  
اكتفائها الذاتي في طلبها « لانا أخرى » في مقابل النفس الجماعية  
اللاشخصية . غير أن « الأنا » شخصية في طور الجنين ، ولكي تصبح  
شخصية فعلا ، فلا بد أن تتصل « بالآنا » أو « النحن » ، وهذا الاتصال  
الروحي بين الشخصيات التي تنوق إلى الانعكاس بعضها في البعض الآخر  
هو الذي يؤكد الشخصية ، وما تحفظ « الأنا » إلا تعبير عن عزلتها  
وانعزالها ، وهذه هي وسيلتها لحماية نفسها من العالم الاجتماعي  
الموضوعي ، والحاجة الأساسية للآنا هي الاتصال الروحي « بالآنا » ،  
ولكنها في خطر دائم من مواجهة الموضوع ، ونتيجة لهذا فإنها تتخذ موقفا  
دفاعيا تحصن به شعورها من الاتصال اللفظ بالأشياء ، وهكذا على الرغم  
من أن عزلتها التي تفرضها على نفسها تعد مرحلة في تطور الشخصية  
نحو الوعي الذاتي ، إلا أنها مرحلة يجب الملو عليها . والأحالة  
الموضوعية وتشبيده عالم لا شخصي لا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق هذه  
الغاية . ومن ثم ، يتحتم علينا أن نبحث مشكلة الشخصية بحثا أكثر  
تفصيلا .





## الفصل الثالث

- العزلة والمعرفة
- العلو
- المعرفة والاتصال الروحي
- العزلة والجنس
- العزلة والدين

ليس من شك أن طلب المعرفة وسيلة من وسائل التغلب على العزلة ، اذ تدفعنا المعرفة الى الانصراف عن عزلتنا المركزة في ذاتنا ، وتنقلنا الى مكان آخر وزمان آخر حيث نتصل « بالذات الأخرى » .  
فهى فرار من العزلة ، ومخرج لمعرفة « انا » أخرى . . اعنى العالم الالهي . وعن طريق المعرفة يخرج الانسان من توحده ، ويتوقف عن الحياة في نفسه ولنفسه . وليس من الممكن أن تتجاهل الجانب الاجتماعي للمعرفة ، وانها تساعد على اقامة الاتصال بين الناس ، فان كل محاولاتها وكل منطقتها جماعي ، وجهازها المنطقي من تصورات ولغة ومساير وقوانين . . كلها اجتماعية (١) . واللغة هي اقوى الأدوات لتكوين المجتمع ، واقامة الاتصال بين الناس ، ولكنها ترتبط أيضا بالفكر ، ويتكوين الأفكار التي لا غنى عنها للاتصال العقلي بين الناس .  
وقد يكون للأسماء تأثير السحر الاجتماعي (٢) . والنتائج العملية للمعرفة تتوقف على درجة الاتصال بين الناس ، وعلى طوائفهم الاجتماعية، وعلى تعاملهم المتأخر ، وبكلمة واحدة على الطريقة التي يحاربون بها

(١) حول هذه الوجهة من النظر لابد آراء صائبة عند رجال الاجتماع من أمثال « دوركيم » و « لينى - برون » .

(٢) عند « جوندولف » Gundolf الكثير مما يقال عن اللغز السحري لاسم « قيصر » ، انظر كتابه « قيصر » Caesar .

العزلة ، وهذه الحقائق تثير تلك المشكلة المعقدة الخاصة بالعلاقة بين العزلة والمعرفة .

ولكن كون المعرفة اجتماعية وتساعد على الاتصال بين الناس لا يستخلص منه أنها تيسر الاتصال الروحي الكامل وتعلو على العزلة . وكلمتا اجتماعي وموضوعي مترادفتان ، والموضوع يطمس السر الكامن وراء الوجود ، وفهم هذا السر هو وحده الذى يحقق الاتصال الروحي ، ويتيح للانسان الانتصار على العزلة . وعلى هذا يمكن ان نعالج مشكلة المعرفة بطريقتين : فاما أن نعالجها من وجهة نظر المجتمع الموضوعي ، واما نعالجها من وجهة نظر الاتصال الروحي ، والوجود الداخلى ، والالفة مع الأنت . والطريقة الأخيرة هي وحدها القادرة على التغلب على العزلة . وهناك جانبان للمعرفة : جانب يشمل العلاقة بين الذات العارفة والوجود ، والجانب الآخر يشمل العلاقات بين الذات العارفة و « الأنا » الأخرى ، أى عالم الكثرة من الأشخاص والمجتمع . وفي الحالة الأولى تحل مشكلة العزلة بمشاركة الذات العارفة في سر الوجود ، وفي الحالة الثانية لا تنجح العمليات الاجتماعية الا في احوال الانسان احوال موضوعية ، وفي افساد حساسية الأنا ووعيها ، أى أنها لا تحقق غير نتائج سطحية .

ولا يحدث الاتصال الروحي الحقيقي ، والاتصال الحقيقي على العزلة الا عندما تتوحد « الأنا » مع ال « أنت » في حالة الحب والصدقة . وهذا صحيح أيضا بالنسبة للمعرفة ، واتصال « الأنا » بالموضوع أو المجتمع ليس كافيا للقضاء على العزلة ، فلا بد لها اذن من الاتصال بال « أنت » أو بفتح . ولما كانت المعرفة تهتم أساسا بما هو عام ومجرد وكلي ، فانها تميل الى تجاهل الفرد والفريد والشخصي . ولكن عندما يتم اتحاد الأنا بال « أنت » في الاتصال الروحي ، فان النتائج الكلية لهذا الاتصال تكتسب صحة أعظم لأنها قائمة بالذات على ما هو فردى وفريد وشخصي . ويمكن أن نلتبس التوكيد الحقيقي للفردية في كل ما هو كلي وعيني ، لا في كل ما هو عام ومجرد ، كما يمكن هنا أن نتغلب على العزلة عندما يسيطر الكل والعالم الجزئي والفرد ، ولكن هذا لا يتم الا على حساب الكبت الكل « للأنا » ، ويتبع ذلك كبت « الأنت » . غير أن المعرفة تتعلق أصلا في الفلسفة الوجودية بالأنا والأنت ، فهي « شخصية » في جوهرها ، والحق ، أنه من المهم جدا ألا نفرق العزلة في التعميم الاشخصي ، بل علينا أن نعلو عليها بواسطة الشخصية . وتستطيع المعرفة بتحرير نفسها من نير المجتمع والجماعة المنطقية والاجتماعية ، أن تعلو على المنطق .

والانتصار على العزلة معناه العلو على « الأنا » في مجال الحياة العقلية والوجدانية .<sup>٥٠</sup> بيد أن « الأنا » تستطيع أن تسلك طريقين مختلفين للعلو على نفسها : بأن تتوحد مع موضوع ما أو مبدأ عام ، أو بأن تدخل في اتصال روحي مع الـ « أنت » . وليس من شك أن هناك قيمة إيجابية في الفعل الذي تقوم به « الأنا » للانماج في العالم الموضوعي في عملية انشلاء المجتمع أو إقامة المبادئ العامة والتصورات اللازمة للاتصال ، غير أن هذا العالم من العلو عالم منحن مفكك محدود . وأنوار « اللوغوس » تنعكس حتى في المبدأ العام الكامن في المعرفة الموضوعية ، غير أن هذا الانعكاس ليس أكثر من ومضة في عالم صفيق تستعيد فيه « الأنا » الانسانية . وهكذا نرى أن مشكلة المعرفة غنية بالتناقضات كما يبدو ذلك في مشكلة الاتصال الروحي والزمان والشخصية . وتنجح العمليات الموضوعية في تحقيق توافق سطحي لهذه التناقضات . والواقع أن تقسم المعرفة الموضوعية يساعد على مضاعفة هذه التناقضات ، وفكرة الله هي الحل الوحيد الذي يمكن أن يفض هذه التناقضات غير المحتملة جميعها ، والله وفقا لتعريف نيقولا Nicolas of Cause البارز « ملتقى التناقضات » .

وطبيعة المعرفة أشبه بطبيعة العلاقة بين الزوج والزوجة ، فهي تفترض الثنائية ، ولا يمكن أن تكون نتاجا للموضوع وحده أو الذات وحدها ، ولهذا السبب ، ليس من الممكن التغلب على العزلة إلا بفعل إدراكى يقوم على الحب الصادق ، إذ لا وجود لاتحاد حقيقي مع العالم ، بل يكون الاتحاد الحقيقي «أنا » أخرى ، « بآنت » ، وهذه الطبيعة المزدوجة ذات جانبين : الهى وانسانى . أما العمليات الموضوعية فليس لها من أثر إلا استبعاد هذين العنصرين وأن تستبدل بهما المبادئ اللاشخصية العامة . وتتألف الصعوبة الكامنة في المعرفة في العلو على هذه الحالة اللاشخصية العامة حتى يمكن تحقيق هذا الاتحاد التزاوجى بين الشخصيات . ولكن قد يحدث أن تقشل « الأنا » في سعيها وراء المعرفة . في الانتصار على العزلة ، فتجد نفسها مرغمة على البحث عن الاتحاد بطرق أخرى . والمعرفة التى أقصدها لا تشمل المعرفة الأكاديمية عند العلماء والفلاسفة فحسب ، بل تجربة حياة الاتصال اليومية ، وهى الحياة التى تتعرض خاصة لطفيان المبادئ العامة والتقليد الاجتماعى .

والجنس من الأسباب الرئيسية للعزلة الانسانية ، والانسان كائن

جنسى ، أى أنه نصف كائن (١) منقسم وناقص يسعى الى أن يكون كاملا . والجنس يحدث انقساما عميقا فى « الأنا » التى هى طبيعتها نائية الجنس ، فهى ذكر أو أنثى . وهكذا نرى أن محاولة الانسان فى التغلب على العزلة عن طريق الاتحاد الروحي هى أساسا محاولة للتغلب على العزلة التى يسببها الجنس لتحقيق الاتحاد بالتكامل الجنسى . ووجود الجنس يقتضى الانفصال والحاجة والشوق والرغبة فى أن يجد المرء نفسه فى الآخر . بيد أن الاتحاد الجسدى للجنسين - وهو الذى ينهى الشهوة الجنسية - ليس فى حد ذاته كافيا للقضاء على العزلة ، بل أنه على العكس من ذلك قد يزيد من شدة شعور الانسان بعزله . ومن نتائج الاتحاد الجنسى أنه قد يساعد على اندفاع « الأنا » فى العالم الموضوعى ، وذلك لأن الجنس ظاهرة طبيعية موجودة فى العالم الموضوعى ، والزواج وتكوين الأسرة من نتائجها الاجتماعية ، والجنس باعتباره ظاهرة بيولوجية واجتماعية له طابع موضوعى ، ومن ثم فهو عاجز عن الانتصار على العزلة انتصارا كاملا ، وقد يكون الاتحاد البيولوجى للجنسين وتكوين الأسرة انتصارا وتخفيفا من الشعور بالعزلة الى درجة ما ، ولكنهما لا يستطيعان القضاء على العزلة قضاء مبرما ، وثمة عنصر « شيطانى » فى الكبت كما هى الحال فى اشباع الشهوات الجنسية ، وهنـه « الشيطنة » تجعل من النزعة الجنسية شيئا مميّتا هداما .

والحب والصداقة هما أمل الانسان الوحيد فى الانتصار على العزلة والحب حقا هو أفضل الوسائل لبلوغ هذه النهاية لأنه يجعل « الأنا » فى اتصال مع « الذات الأخرى » مع « أنا » أخرى يمكن أن تنعكس فيها انعكاسا صادقا ، وهذا هو الاتصال الروحي بين شخصية أخرى . والحب للشخصى الذى لا ينحصر فى صورة فردية معينة ليس جديرا بأن نسميه حبا . وقد تحدث « روزانوف » عن هذا النوع من الحب وسماه « الحب الزجاجى » glass love ، وهو فى الغالب نوع مقلوب من الحب المسيحى ، والصداقة لها أيضا أساس شخصى عاشق ، والشخصية والحب يرتبطان ارتباطا وثيقا ، ذلك أن الحب يحيل الأنا الى شخصية ، والحب وحده هو الذى يستطيع أن يحقق الاندماج الكامل مع كائن آخر ، هذا الاندماج الذى يملو على العزلة . وطلب المعرفة لا يمكن أن يحقق ذلك الا اذا كان ملهما بالحب . وقد يتجسّد المظهر الشيطانى الممزق للحياة الجنسية فى الحب أيضا ، اذ تميل الاحالة المادية للوجود

(١) الأصل الرسمى لكلمة جنس Sex منها ايضا نصف half

الانسانى فى العالم الموضوعى الى أن تجعل من الحب تجربة فاجعة فانية •  
والعالم الموضوعى أى العالم البيولوجى والاجتماعى - لا يمكن أن يهضم  
فكرة الحب الحقيقى واحتقاره للقوانين الطبيعية والاجتماعية على السواء •  
فان هذا الحب لا معنى الا بالنظام الذى يعلو فوق الطبيعى حيث تختفى  
العزلة ، وهذا يفسر لنا علاقته الوثيقة بالموت •

وما نحن أولاء نلتقي بالثنائية مرة أخرى ، فالاتصال الجنىسى  
يمكن أن يقع داخل إطار المجتمع والنظم الاجتماعية ، ولكنه عاجز  
عن تحقيق الاتصال الروحى الحقيقى عجزه عن القضاء على العزلة •  
وقد يتحد الجنسان فى اتصال عاشق يسمو على المجتمع ، وحينئذ  
يستطيعان التغلب على العزلة • وإيا كان الأمر فان الاتحاد الجنىسى  
فى العالم الاجتماعى الموضوعى تمهيد لمصير فاجع ، لتحالف غامض  
مع الموت • والثنائية لا يمكن تجاوزها اذا بقى المرء فى حدود العالم  
الطبيعى ، ومع ذلك فهى تشمل مبدأ الملو الذى بدوره لا يمكن تحقيق  
الحياة الحقيقية أو الهروب من حدود عالم محصور • والعلو هو الماهية  
الحقيقية للحب ، والانسان مدفوع نحوه بشعوره الحاد بالعزلة فى عالم  
يارد من الأشياء ، وبحاجته الى الاتصال الروحى « بالذات الأخرى » ،  
غير أن الجنس ينطوى على سر ميتافيزيقى الى درجة أنه حتى فى أسمى  
درجات العاطفة ... مثل العاطفة التى نلمسها فى حب جارف كحب  
تريستان وإيزولدا - يخفق فى القضاء التام على الشعور بالحنين والعزلة  
الجنسية ، ذلك أن عنصرا شيطانيا من المدا يظل باقيا بين المحبين •  
وهكذا يمكن أن ننظر الى الانتصار النهائى على العزلة بأنه تحقق لصورة  
الجنس الواحد الكامل ، بيد أن هذا بدوره يقتضى تغيير الطبيعة ، فمن  
الحق إذن أن نقول ان مشكلة العزلة يكون الشعور بها حادا فى نطاق  
الجنس •

والشيوعية تستبعد هذه المشكلة بأن تجعل « الأنا » و « الجماعة »  
شيئا واحدا ، وبأن تستبدل بالوعى الشخصى وعيا جماعيا • ويحدد  
وجود الأنا تحديدا موضوعيا فى عملية البناء الاجتماعى ، ومن ثم كانت  
الأهمية التى تخلفها الشيوعية على تحسين النسل والى المظاهر الآلية  
والتكنيكية للجنس ، وقصارى القول أنها تنكر الحب الشخصى إنكارا  
مطلقا ، ويهدف مثل هذا النظام فى التربية الى خلق الحنين الجنىسى  
وما ينطوى عليه من شعور بالعزلة ، ويقدم الجانب العاطفى من الحياة  
الانسانية قربانا على مذبح الجوانب الاقتصادية والفنية ، ونلمس هذا  
الاتجاه نفسه واضحا فى مذهب الألمان فى السلالة الجنسية الذى يحاول

أن يحل مشكلة وجودية في أساسها وفوق اجتماعية حلا موضوعيا .  
غير أن ذلك ليس شيئا جديدا ، فإن هذا الانتكار نفسه للحب الشخصي ،  
وهذا التصور ذاته للحياة الجنسية منبث في بعض تعليمات « دكترة  
الكنيسة » . وللحياة الجنسية جانبان أساسيان . أولا : أن تكون جزءا  
من وجود « الأنا » الداخلي ، والمصير الانساني والشخصية الانسانية .  
ولكنها تظل في صراع فاجع مع عالم المجتمع والأسرة ، هذا العالم  
الموضوعي العدائي ، ثانيا : أنها تقوم على أساس دافع من ناحية السلالة  
يدفعها الى اتخاذ أشكال موضوعية واجتماعية ، وهذا ينطبق أيضا على  
ارادة القوة التي وإن كانت تتصل بمصير الانسان الخاص اتصالا وثيقا .  
فإن أثرها يدفعه الى الفوضى في العالم الاجتماعي الموضوعي . ولا ينبسط  
حكم القوة والسلطان الا على العالم الموضوعي ، ولا يستطيع الانتصار  
على العزلة ، ومن ثم فإن مصير انسان مثل « قيصر » أو « نابليون »  
فاجع بالضرورة .

والدين معناه قيام رابطة ما ، ومن الممكن تعريفه بأنه محاولة  
للتغلب على العزلة ، وإلى تحرير الأنا من انزالها ، وإلى تحقيق الاتصال  
الروحي الحميم ، وماهيته الخاصة تربطه بسر الوجود ، وبأولوجود  
نفسه . غير أن الله هو وحده القادر على قهر العزلة ، والدين يستتبع  
علاقة ما ، وهو باعتباره كذلك لا يمكن إلا أن يكون قانونيا عابرا ، أما العلو  
والامتلاء والغاية من الوجود فلا تتحقق جميعا الا في الله . وثمة اتجاه  
الى تجاهل هذه الحقيقة وهي أن الله نفسه هو الاعتبار الأول ، وأن الدين  
قد يكون عقبة في سبيل الاتصال بالله (١) ، ولا تخلو صلات الانسان  
بالله كما يتضح ذلك تاريخيا في الدين من عنصر معين من الموضوعية .  
وحيثما يصبح الدين مجرد ظاهرة اجتماعية موضوعية فإن الشعور  
بالعزلة لا يمكن العلو عليه من الناحية الانتولوجية ، فإذا خفت حدة هذا  
الشعور فلذلك راجع الى دخول « الأنا » في العالم الموضوعي والمجتمع ، حتى  
وإن سمي هذا العالم بالكنيسة . ويمكن أن يتم العلو اذا كانت العلاقة  
بين « الأنا » والعالم الالهي ضاربة بجنورها في الحياة الداخلية .  
في الكنيسة باعتبارها اتصالا روحيا لا بوصفها مجتمعا . ويتبع ذلك  
أن يظل تأكيدنا للثنائية الكامنة أو لأى تقابل بين الروح والطبيعة ،  
بين الحرية والضرورة ، بين الوجود أو الحياة الأولى الموضوعية ، يظل

(١) وهذا ما لاحظته يروش « كارل بارت » وهذا الجانب الايجابي من لاهوته ، وهو  
أكثر اتقانا في كتابه « رسائل رومانية » Römerbrief منه في فلسفته القطعية  
dogmatic

هذا التأكيد للثنائية صادقا عن الدين وعن المعرفة والحياة الجنسية .  
ولا ريب أن الدين نظام اجتماعي ، وانه شيء ثانوي وموضوعي او هو اسقاط للحياة الداخلية في العالم الطبيعي . بيد ان الدين قد يكون وحيا ايضا ، وما صوت الله الا تجسيد له ، وتحقق أولى مستقل عن العالم الاجتماعي والموضوعي (١) . وحتى في هذه الحالة لا يلزم أن يكون الدين حادثة فردية او امتيازا مقصورا على عدد معين من الأرواح المنعزلة ، وانما على العكس من ذلك نجد أن الدين لا يربط أو يوحد بين الانسان والله فحسب ، ولكنه رابطة أساسية . بين الانسان وبنى جنسه ايضا ، فهو اجتماع واتصال روحي في آن واحد . وهذا الاتحاد يتم في مستوى أعلى من الطبيعة حيث يكون كل انسان - والله نفسه - « أنت » لا موضوعا . ويتمثل سر المسيحية في علو « الأنا » في المسيح . .  
في الانسان الالهي ، وفي طبيعته المزدوجة الانسانية الالهية مما . .  
وفي جسد المسيح . والانتصار على العزلة يتطلب أكثر من مجرد الاعتناق الصوري للإيمان المسيحي ، او الانضمام الى عضوية الكنيسة ، بل انه يتطلب أكثر من مجرد العلو السطحي ، ومثل هذه المسيحية الاجتماعية الخالصة لا يمكن أن تصل الى أكثر من تصور تقليدي رمزي زائف للحب الفالح الصادق اذن بوصفه أعلى ذروة في الحياة يظل الوسيلة الفعالة الوحيدة للعلو على العزلة .

وتمت درجة من الموضوعية تكمن في أي اعتناق صوري خالص للاعتراف المسيحي ، والنفاد الى الموضوع لا يحرر الأنا من شعورها بالعزلة ، لأنه لا يمكن أن يتم اتحاد أنتولوجي حقيقي بين الأنا والموضوع ، ومن ثم فمن الممكن معاناة شعور مؤلم محزن من العزلة داخل قلب الكنيسة نفسها . وقد يشعر الإنسان أنه وحيد وحده لامتناهية وسط زملائه من المتدينين أكثر مما يشعر بهذا بين أناس يختلفون عنه اختلافا تاما في العقائد والمشايير ، وقد تكون علاقته بهؤلاء الزملاء من نوع موضوعي صرف ، وهذه حالة فاجسة محزنة ، كما أنها تثبت وجود الثنائية الأساسية في الحياة الدينية ، وزيادة الروحية قد تزيد من خطورة الشعور بالعزلة ، فربما صاحبها انقطاع تام لعلاقات الانسان الاجتماعية في العالم الموضوعي ، بيد أنه لا سبيل هناك لاجتناب هذه

(١) راجع كتاب بروجسون الذي ذكرناه آنفا وفيه فكرة مشابهة لفكرتي الرئيسية التي تضمنتها كتابي « صميم الانسان » The Destiny of Man

الانقطاعات رغم ما قد تسببه من ألم ما دام الإنسان قد سلك سبيل التقدم الروحي ، ذلك أنه لا يمكن العلو على العزلة إلا في المستوى الروحي ، وفي التجربة الصوفية وحدها حيث تشارك الأشياء جميعا في «الأنا» وتشارك «الأنا» في الأشياء جميعا (١) . وهذا السبيل يتعارض على خط مستقيم مع الموضوعية التي لا تحقق الاتصال إلا بين الأشياء الخارجية المجردة فحسب . والرمزية المسيحية هي في حد ذاتها إشارة إلى أن وسائلها في الاتصال وعلاقاتها قد تكون تقليدية ولفظية وخطابية ، والواقع أن حياة المجتمع كلها قائمة على أساس خطابي حرفي تقليدي .

بيد أننا نجد من ناحية أخرى أن هناك أيضا محاولة لتحقيق الحياة الروحية الصوفية الصادقة . والتصوف نفسه لا يخلو مطلقا من الخطابية التقليدية أو من العمليات الموضوعية التي تتم في المجتمع اليومي ، غير أننا هنا نهتم بطبيعتها الأساسية . والوجود الإنساني في أعماقه يشارك في النظام الروحي الذي يسمو على الطبيعة ، وفي هذه الأعماق وحدها التي تكون الصوفية فيها رمزا لها . يمكن القضاء على العزلة قضاء حقيقيا . وقد يكون من آثار الموضوعية أن تطرد القلق الذي لا يفصل عن العزلة ، وهي في توحيدها بين «الأنا» وبين موضوع ما أو مجتمع ما تميل إلى استبعاد الشعور المباشر بالعزلة ، ولكن مثل هذا التوحيد - حتى ولو حدث في المجال الديني - ليس انتصارا حقيقيا على العزلة بحال من الأحوال . وهو حالة تسبق الشعور الوليد بالعزلة باعتبارها كسفا عن الطبيعة الأساسية للوجود . وهنا تكمن كل ما في مشكلة العزلة من تعقيد كما تتبدى في المجالات المختلفة للمعرفة والحياة الجنسية والاجتماعية الدينية . وتنطوي دراسة البشرور التي تصاحب العزلة الإنسانية على دراسة المشكلات الرئيسية في الفلسفة الوجودية باعتبارها فلسفة المصير الإنساني ، وما في الزمان من شر مشكلة من المشكلات التي تتصل بها اتصالا وثيقا ، كما أنه لا يقل عنها إثارة للقلق .



## التأمل الرابع

---

■ شرّ الزمان  
الغيّر والأبدية





الذى يطرأ على الوقائع والوجودات وأنواع الوجود ، ومن ثم كان من الممكن العلو على الزمان . والزمان الساقط *déchu* الذى ينتسب الى عالمنا هو نتيجة « للسقطه » التى حدثت فى أعماق الوجود ، وهو نتيجة للعمليات الموضوعية فى عالم موضوعي ممزق ومحدد . ومن الساذجة أن نتصور أنه لا وجود لشيء فوق الزمان ، فالزمان ليس الا حالة من حالات الأشياء ، غير أن هناك حالة تتجاوز الزمان ، وللزمان دلالة ثنائية بالنسبة للوجود الانساني ، فهو من ناحية نتيجة للنشاط الخلاق ، ومن ناحية أخرى نتيجة للتفكك والتفكك . وهو مرادف للخوف والقلق . ويزعم « برجسون » أنه اكتشف فى « الديومة » *Duration* المعنى الايجابى للزمان ، أما « هيدجر » فعلى العكس من ذلك يعنى بالجانب السلبى للزمان ، وبما ينتج عنه من قلق .

والزمان قد يكون ذاتيا ، وقد يكون موضوعيا ، وقد يبدو أنه نتاج عملية موضوعية تماينها الذات . والزمان موضوعي بمعنى آخر غير ذلك المعنى الذى تخلفه عليه الواقعية الساذجة . فالموضوعية نتيجة للعمليات الموضوعية وليست حقيقة خارجية كما جرى على ذلك مآلوف الاعتقاد . وهذا أيضا يصدق على الزمان ، فإن « هيدجر » يجعل من الزمان الأساس الاتولوجي للوجود المعنى *Dasein* ، أى « الوجود المادى » أو وفقا لمصطلحي للخاص للاحالة الموضوعية *Objectivation* وهو يعتقد أن القلق له من الأثر ما يجعل الوجود زمانيا ، وهكذا فإن الزمان شعور بالقلق ، غير أن هذه ناحية واحدة فحسب من العملية الزمانية التى لا تنشأ عن الخوف والقلق وحدهما ، ولكنه قد ينشأ أيضا عن التغير الذى يحدث النشاط الخلاق . وفى عملية الزمان يتحول الوجود الى وجود . وفلسفة « هيدجر » فى جوهرها فلسفة « الوجود المعنى » أكثر من أن تكون فلسفة للوجود ، وهى فلسفة القلق أكثر من أن تكون فلسفة الخلق ، وهى لهذا السبب تهتم بجانب واحد من جوانب الزمان . ونظرة الانسان الى المستقبل لا تتحدد بواسطة القلق والخوف وحدهما ولكنها تتحدد بالنشاط الابداعى وبالأمل ، وهنا تكمن الدلالة المزوجة للزمان ، والشعور بالزمان لا يقوم على الخوف وحده ، ولكن على النشاط الابداعى . بيد أن كلا من « برجسون » أو « هيدجر » لم يهتم اهتماما كافيا بهذه الثنائية التى تقوم على استحالة قبول الناحية الاستاتيكية ( الثابتة ) أو الديناميكية ( الحركية ) وحدهما من الطبيعة الانسانية ، ذلك أن قبول الجانب الاستاتيكي معناه انكار عملية التجدد الأبدى ، وقبول الجانب الديناميكي معناه انكار الأسس الأبدية

للطبيعة الانسانية ، وهكذا نجد أن الثنائية قائمة في تركيب الشخصية إذا عرفناها بأنها اتحاد الثابت والمتغير .

والزمان يستتبع نوعين من التغير : تغير عن طريق ارتقاء الحياة ، وتغير عن طريق الموت . وفي ذلك الجزء من الزمان الذي نسميه المستقبل نجد أن الزمان خوف ورجاء ، حزن وسرور ، قلق ونجاة ، وقد آكد الفلاسفة الهنود كما آكد « بارمنيدس » والفلاسفة الأفلاطونيون و « اكهارت » أن الزمان وهم غير حقيقي ، وعبت وحط من قيمة الأبدية . غير أن الفلسفة المسيحية التي تعد أيضا أساسا للنزعة الديناميكية في التاريخ (١) ، قد اعتقدت في القيمة الأنتولوجية للزمان بوصفه تحقيقا للفرض ، وهذا هو نفسه تصور النزعة الديناميكية للتطور . وقد اعتبرت بعض المدارس الفكرية هذا التغير مجرد وهم ، ولذلك لم تضيف القيمة الأنتولوجية الا على ما هو ثابت لا يتغير . واعتقدت مدارس أخرى أن التغير نفسه حقيقة واقعة ، وأنه ينشأ عن الفعل الخلاق والنشاط تجديد ومنافع ذات طابع ايجابي ، كما أنها يضيغان شيئا الى دلالة الوجود ، ولاستطيع أية فلسفة حقيقية عن الوجود الانساني الا أن تمتنع وجهة النظر الثانية .

ويصل « القديس أغسطين » في اعترافاته الى بعض الأفكار القيمة عن الزمان (٢) . فهو يدرك تمام الادراك طبيعة الزمان المتناقضة الوهمية ، والزمان عنده ينحل الى الماضي والحاضر والمستقبل . ولكنه يعود فيقول ان الماضي لم يعد موجودا ، وأن المستقبل لم يأت بعد ، كما أن تحليل الحاضر الدائم بين الماضي والمستقبل يجعله سريع الزوال وينبغي علينا إذن أن نستنتج من ذلك أن هناك ثلاثة أنواع مختلفة من الزمان : حاضر الأشياء الماضية ، وحاضر الأشياء الحاضرة ، وحاضر الأشياء المستقبلية . فالزمان نوع من الأبدية الممزقة التي تتصف أجزاءها جميعا وهي الماضى والحاضر والمستقبل بأنها دائمة الافلات ، ومصير الانسان يتحقق في هذه الأبدية المفككة ، في هذه الحقيقة المربعة للزمان . . هذا السراب من الماضي والحاضر والمستقبل . وهذا يفسر علم استقرارها الاسامي . ويميز « برجسون » من ناحية أخرى بين الزمان والديمومة ، وهو يعتقد أن الديمومة هي مصدر الوجود الحقيقي . . وفي الوقت نفسه يدرك تمام الادراك الثنائية الماثلة في العالم . ويسمى عالم

cf. Berdyaev, The Meaning of History. .

(١)

Saint augustine, Confessions Book, IX,-

(٢)

الوجود الوضعي بالعالم الموضوعي المكاني ، وعالمه المكاني يشسبه عالم  
« هيدجر » الزماني شسبها أساسيا . فالأبدية الممزقة تنحل الى الزمان  
الموضوعي حيث يتبعثر الماضي والحاضر والمستقبل جميعا . وفي هذه  
الظروف يكون لزاما علينا أن نبحث كيف يرتبط الماضي والحاضر  
والمستقبل بمصير الأنا ، وأى دلالة يمكن أن نخلعها على هذا الوجود  
المتحول . ويجب أن نوجه الى أنفسنا أولا هذا السؤال : هل وجد الماضي  
حقا ؟ وإذا وجد فكيف يؤثر ذلك على وجودنا ؟

فالماضي لم يعد له وجود ، إذ ابتلع الحاضر مضمونه الواقعي  
الوجودي . وللماضي والمستقبل ما داما موجودين يؤلفان جزءا من الحاضر ،  
وتاريخ حياتنا ، وتاريخ البشرية عامة مندمج في حاضرها ولا وجود له  
الا على هذا الأساس . وهذا هو حقا التناقض الأساسي في الزمان وهي  
أن مصري يتحقق داخل زمان ينقسم الى ماض وحاضر ، وإن الزمان هو  
نفسه تحقيق مصري على الرغم من هذه الحقيقة وهي أن الماضي والمستقبل  
لا وجود لهما الا في حاضري ، فيجب أن يكون هناك إذن نوعان من الماضي :  
الماضي الذي كان ولم يعد له وجود الآن ، والماضي الذي مازال باقيا .  
والذي يكون جزءا متكاملا مع حاضرها . فالماضي الذي يعيش في ذاكرة  
الحاضر ماضى مختلف تماما . هو ماض قد تسامى وساعدت أفعالهنا  
الابداعية على ادخاله في حاضرها ادخالا متكاملا . وليست الذاكرة مجرد  
احتفاظ أو بحث للماضي ، وإنما تقتضي الذاكرة تجديدا خلاقا ، وتحويلا  
مبدعا للماضي . ومن الممكن اثبات تناقض الزمان بهذه الحقيقة وهي أن  
الماضي لم يوجد حقا بوصفه ماضيا ، فإن ما وجد في الماضي كان حاضرا  
بالفعل ، وكان نوعا آخر من الحاضر ، والماضي باعتباره ماضيا لا يوجد  
الا في حاضر اليوم . غير أن للحاضر والماضي وجودا متميزا تميزا مطلقا ،  
والماضي الحاضر يتميز عن الحاضر الذي ننظر اليه من الحاضر ، إذ توجد  
طريقتان للنظر الى الماضي أى الى الأشياء والكائنات التي انقضت : النظرة  
الحافظة التي تمود أدرجها الى الماضي وتطلب الايمان بالتقاليد ، والنظرة  
الابداعية التسمائية التي تعيد تكامل الماضي في المستقبل وفي الأبدية ،  
والتي تبعث الأشياء والكائنات الميتة . والنظرة الثانية هي التي تنسجم  
مع الحاضر الكامن في الماضي ، والأولى تمكس فقط الحاضر الفعلي الذي  
يصير دائما ماضيا .

ولمشكلة الماضي والمستقبل وعلاقتها المتبادلة جانب مزدوج ،  
فهو أولا مشكلة كيف يمكن أن نقضي على الماضي الآثم المؤلم الشرير ؟ ومن  
ناحية أخرى كيف نعمل على استمرار ما مضى من الجمال والخير والحب ؟

وهذا الاقتراب من الماضي يشبه الى حد كبير الوسيلة التي تقترب بها من الحاضر ، فاننا نحاول أن تحتفظ بحاضرنا الذي نتمتع به ، ونأسف حينما نجاهد يفارقته ويموت . ونحن نحاول أن ننسى ذلك الجزء المؤلم القبيح من الحاضر ، أما الحاضر الذي نتمتع به ونقدره فينبغي أن يدوم الى الأبد بعيدا عن أي تحول مقبل نحو الماضي فان من أثر المستقبل أن يجعل الحاضر ماضيا ، وهذه هي العلاقة المنكودة بين الماضي والمستقبل . فالزمن شر . ومرض قاتل يقطر حنيننا مهلكا . وانقضاء الزمن يصيب قلب الانسان باليأس ، ويفعم نظراته بالحزن . ويجدير بالذكر أن كاتبنا مرموقا مثل « بروست » قد اختار السعي وراء الزمن العابر ، وخلق الماضي خلقا فنيا جديدا في الذاكرة باعتباره الموضوع الأساسي في مؤلفاته . وكان « بروست » يعتقد في ختام حياته أنه قد استعاد وركب من جديد الزمن الضائع . وفي الجزء الثاني من « الزمان المستعاد » يكاد يصل الى نوع من العاطفة الدينية . والحق أن مشكلة الزمان أصبحت جزءا أساسيا في الفلسفة والفن على السواء ، وقد كانت دائما جزءا أساسيا في الدين ، وخاصة في المسيحية ، واسرار التكفير والفقران والموت والبعث والفاية النهائية والرؤية هي أساسا مشكلات تنبع عن الزمان ، وعن السر الذي ينطوي عليه للماضي والحاضر والمستقبل (١) .

فأين يكمن أصل الشر في الزمان وما يواكبه من حنين ؟ انه يمكن في هذه الحقيقة وهي أن الانسان يجهد من المحال أن يجرب الحاضر بوصفه كلا كاملا سارا ، وبوصفه جزءا من الأبدية ، أو أن ينتزع نفسه من الجزع الذي يثيره الماضي والمستقبل وما فيهما من حنين حتى وهو يستمتع باللحظة الحاضرة . فليس مقبولا لنا أن نشعر بما في اللحظة الحاضرة من غبطة وكأنها أبدية حافلة ، فإن هذه الغبطة تتحدد بمعنى الزمن المتدفق ، واللحظة الحاضرة بوصفها جزءا من الزمان العابر حية بكل ما في الزمان من حزن وقسوة وأبدية في عملية التقسيم الى ماض ومستقبل . غير أن اللحظة الحاضرة صفة أخرى لانها تشارك في الأبدية ، وعدم ثبات الأشياء وتحولها يبعث في النفس شعورا عميقا بالكآبة والخوف في وجه الحوادث الماضية والمستقبلية . وهذا الشعور بالكآبة والخوف لا يمكن التغلب عليه الا بممارسة النشاط الابداعي في الحاضر ، والامتناع عن مواجهة المستقبل في حدود القدرية أو الجبرية .

cf. Eberhard Grisebach, Gegenwart. Eine Kritische Ethik. (١)

وابرهارد غريشباخ مشكلة الحاضر علاجيا يختلف عن علاجها ، لأنه يناظر بغير كجورد والاموت الجدل .

وهكذا نحن نحقق مصيرنا وشخصيتنا في الزمان ، ولكننا نفزع من الزمان بوصفه مرادفاً للتحلل والموت . وينحدث « كاروس » عن مبادئ التنبؤ البروميثي والتذكر الايبوميثي ، غير ان المبدأ البروميثي ليس مجرد مبدأ للتنبؤ ، ولكنه قبل كل شيء مبدأ بطولي يتسم بالنشاط الخلاق القادر على الانتصار على الخوف والحنين معا ، كما يستطيع الانتصار على الخوف من المستقبل بوصفه ضرورة وتحديدًا سابقا . وليس من شك أن الذاكرة هي أعمق مبدأ أنتولوجي للإنسان ، فهي التي تحتفظ لشخصيته بوحدة لها وتماسكها ، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يعيش في عالم وضيع دون أن يشعر بحاجة إلى النسيان ، وإلى نسيان أشياء كثيرة - والذاكرة التي تكامل فيها الماضي والمستقبل حمل أثقل من أن يحتمله الإنسان ، والنسيان بهذا المعنى خلاص وراحة ، والإنسان يحاول دائما أن ينسى نفسه وأن ينسى الماضي والمستقبل ، وهو يتنجح فعلا في أن ينسى نفسه ، ولكن في لحظات قصار جدا ،<sup>١٠</sup> غير أن حاجته الماسة إلى النسيان تثبت ما في الزمان من شر . قاتل .

وثمة قوم يعيشون في الماضي والمستقبل أو في الأبدية ، والواقع أن مجال الحياة الإنسانية محدود جدا ، ولا يستطيع أن يبلغ رؤية الأبدية غير عدد قليل من الناس ، وحينئذ يكون ذلك انتصارا على شر الزمان . ويستشف الأنبياء المستقبل لأنهم يستطيعون العلو على الزمان ، والحكم عليه في المستوى الروحي للأبدية . ومن الأخطاء الشائعة توحيد الماضي بالأبدية ، والواقع أن هناك عنصرا من عناصر الأبدية في الماضي ، كما هي الحال تماما بالنسبة لحاضرنا ومستقبلنا . والماضي ينطوى على كثير مما يتسم بالفناء والعرضية ، أي أنه الواقع أكثر من الأبدية شرا . والوعي المحافظ الذي يميل إلى أن يجعل من الماضي شيئا مثاليا يمكن أن يخطئ في هذه العناصر العابرة فيحسبها الأبدية ، ولكن من الخطأ أيضا أن ننكر مشاركة الماضي في الأبدية ، وأن نؤكد أن الأبدية تتكشف في المستقبل فحسب ، فليس للماضي أو للمستقبل بوصفهما أجزاء من الزمان المتحلل أي امتياز على الأبدية . ولحظة الاتصال بالأبدية هي التي ينبغي أن نعدّها مقدسة . والمستقبل يتمتع بصفة الحرية والنشاط الخلاق بوصفه الوسيلة الوحيدة للتغلب على فكرة القدرية التي ترتبط ارتباطا ثابتا بالماضي ، غير أن الحرية يجب أن ترتبط أيضا بالماضي بطريقة تجعل من انقلاب الزمان شيئا ممكنا (١) ، ويواجه الشعور الديني هذه المشكلة كما يواجه

Vide V. Mauravieff La Conquête du Temps.

(١)

في هذا الدّاء يتجلى تأثير أفكار فيلودوروف .



مشكلة البعث وهي المشكلة التي تجدها لدى « فيودوروف » في « فلسفة العمل الجماعي الروحي » وفي هذا الكتاب يثبت أنه في الامكان الانتصار على الطبيعة الثانية للزمان .

و « الزمان المستعاد » ليس محاولة لتفسير الماضي والمستقبل فحسب وإنما يمثل هذا العمل انتصارا حقيقيا على شر الزمان ، وهكذا حينما يعاد تكامل الزمان على هذه الصورة يستحيل الى الأبدية . وعلى ذلك ينبغي على انشساط الحلاق ألا يتركز على المستقبل بما ينطوي عليه من خوف وقلق وجبرية بل على الأبدية ، وحركته تسير في اتجاه معاكس لسرعة الزمان التكنولوجية وللحنين الذي لا يتفصل عن القبول العاطفي السلبي للزمان فان . وفي هذه الحالة يكون على العكس من ذلك علامة على الانتصار الروحي .

وفي المستوى الأنتولوجي لا يوجد ماضٍ أو حاضر ، وإنما هناك حاضر يخلق بلا انقطاع ، وتفسيرنا للزمان يتغير تغيرا عميقا حينما ننظر اليه من وجهة النظر الابداعية ، وبينما يؤكد « هيدجر » أن القلق يساعد على جعل الوجود زمانيا ، فمن الواضح أن النشاط الخلاق يمكن أن يحرر الوجود من طغيان الزمان من ناحية أخرى . والفعل الخالق نفسه يعمل على الزمان ، بيد أن النتائج المادية الفعلية تتخذ موضعها في قسم من أقسام الزمان في الماضي أو الحاضر أو المستقبل . والزمان — وكل ما يرمز اليه — ليس الا التعبير الموضوعي عن التجربة الكلية التي تنطوي عليها اللحظة فوق — الزمنية . وقد يكون المستقبل احوالة مادية للقلق الناشء عن وضاعة العالم ، أو قد يكون احوالة مادية للفعل الخالق الذي تؤلف نتائجه العميقة جزءا من العالم الوضيع . والاحالة المادية للوجود عن طريق الزمان والمكان عملية موضوعية لأن العالم الموضوعي زمني مكاني في أساسه . ويتخذ الزمان دلالة مختلفة كل الاختلاف حينما ينظر اليه من وجود الانسان الدخيل . والطابع الزمني لمصير الانسان في العالم الوضيع ليس غير صفة ثانوية ، لأن الزمان محكوم بمصير الانسان ، وبكل ما فيه من تغيرات وأحداث . والمذهب اللاهوتي عن الخلق ليس كشفا عن الحقيقة الأولى لأنه محاولة منه لكي يصبح موضوعيا ، فهو بالأحرى تعبير عن الواقعية الساذجة . والواقع أن « السقطة » لم تحدث في الزمان ، وإنما الزمان كان نتيجة « للسقوط » . والواقع أن فكرة الخلق عبارة عن مجرد تناقض عقلي ، ذلك أن العالم لا يمكن أن يكون أبديا ، كما أن أصوله لا يمكن أن تكون زمنية خالصة .

وينشأ هذا التناقض عن الاحالة الموضوعية ، اذ أننا نميل الى تصور الخلق من وجهة نظر الموضوع ، ومن جهة نظر العالم الموضوعي والزمان . أما في ضوء الوجود الداخلي ، وضوء الروح ، فإن كل شيء يتحول ، ولا يعود الخلق معتمدا على أية مقولة للزمان . فالخلق أبدي ، بينما الزمان حالة وضعية من حالات المصير الانساني . ومن الخطأ أيا كان الأمر أن نواجه الزمان على ضوء الوضاعة الانسانية فحسب . لأن الزمان نتيجة للديناميكية وللنشاط الخلاق أيضا ، وان يكن نتيجتهما للمادية فحسب . والحقيقة أن الزمان ينتسب الى المستوى الداخلي للوجود ، والفكر الموضوعي ما هو الا التعبير الخارجي عن الأحداث الداخلية ، وتمثل المأساة الحقيقية للوجود الانساني في أن الفعل الذي تقوم به في الماضي يمكن أن يحدد مستقبلنا كله على مدى الزمان ، بل ربما في الأبدية ، وهذه في الواقع نظرة مفزعة ، وحالة مادية مرعبة لفعل لم يكن يقدر ذلك أصلا . وهذا يتضمن مشكلة الاحالة المادية القابلة لمصير الانسان . وينبغي علينا أن ننظر فيما يتصل بذلك الى مشكلة النور ، والفناء ، والرهينة ، والزواج ، ونظم الفروسية والجمعيات السرية ، وسنجد مناسبة للعودة الى هذا الموضوع .

وربما كانت أسمى أحلام الانسان وأعظم أعماله أن يختبر ما في لحظة معينة من امتلاء . وحكمة « جيته » كلها وجوه حياته نتيجة لهذه الملكة في معاناة التجربة كاملة ، وفي كشف العنصر الالهي في أدق أجزاء الحياة الكونية . وبهذه الطريقة استطاع أن ينتصر على سر الزمان . والزمان سابق على المكان ، والمكان يفترض الزمان ، والنظرية العلمية التي تؤكد أن الزمان البعد الرابع ليست لها قيمة ميتافيزيقية ، فان تطبيقها يقتصر على العالم الموضوعي ، وربما كان من الممكن أن نؤكد أن البعد الرابع لازم لوقوع الحوادث ، ولكنه من وجهة نظر الفلاسفة الوجودية الزمان سابق على المكان ، والزمان يولد تلك الحوادث والأفعال التي تقع في أعماق الوجود فوق الطبيعي ، والفعل الأول لا يفترض الزمان ولا المكان ، ولكن هو نفسه الذي خلق الزمان والمكان . وعلى الرغم من ذلك فان الفعل الأول للوجود الانساني يستبعد الجبرية والعلمية معا ، فهما من نتاج العمليات الموضوعية ، ولا أثر للجبرية أو العلمية في الذات الخالقة .

وسنرى فيما بعد أن الموت هو الجانب النهائي في مشكلة الزمان ، فالموت لا ينفصل عن الزمان ، وهو يقع داخل إطار الزمان ، والخوف من المستقبل هو فوق كل شيء خوف من الموت . فالموت حادثة تقع داخل

الحياة نفسها ، هو حد للحياة ، بيد أن الموت هو النتيجة النهائية  
للاحالة المادية للحياة ، وهو يحدث في الزمان داخل العالم الموضوعي .  
لا داخل الذات أو في وجودها الباطني حيث لا يكون غير لحظة في الحياة  
الأبدية . والماضي بما فيه من أجيال غابرة لا يموت الا حينما ننظر اليه  
باعتباره موضوعا ، وحينما لا نكون نحن أنفسنا غير ظاهرة مادية فحسب .  
والذاكرة هي العلامة الظاهرة للحياة الداخلية ، ولهذه الحقيقة وهي انه  
لا يمكن لأى وجود انساني أن يكون جزءا من العالم الطبيعي فقط ، وحينما  
يشعر بالتقاليد يكون ذلك بمثابة اعلان الحرب على دولة الزمان ،  
والاتصال بسر التاريخ اتصالا روحيا . غير أن مجرد بحث الماضي من أجل  
الماضي ليس تحقيقا للأبدية أو انتصارا على الموت - ذلك الحاكم بأمره  
على العالم الطبيعي ، وانما على العكس من ذلك ، يدعم هذا الاحياء من قوة  
الزمان . وهكذا نرى أن فكرة « نيتشه » عن « للعود الأبدى » هي من  
أكبر الرؤى اثارة للفرع من سيطرة الزمان الدائمة على « الوجود »  
الحقيقي .



## الفصل الثاني

- الزمن والمعرفة
- التذكر
- الزمان : حركة وتغير
- سرعة الزمان والتكنولوجيا

ترتبط المعرفة بالزمان ارتباطا وثيقا ، فمن طريق المعرفة يستطيع الانسان أن يهرب من أي زمان معين . وقد علمنا « أفلاطون » ان المعرفة تذكر ، أو بتصوير آخر ، هي انتصار على دولة الزمان . والتاريخ - وهو علم ، الا وجود « أي عالم تمتد له صلة بانواقع - يصور هذه العلاقة بين المعرفة والزمان ، وسواء كان التاريخ يدرس الانسان أو الكون ، فهو حقا علم ما كان ، ومالم يعد موجودا الآن . والحقيقة الموضوعية للعلم التاريخي قائمة على الوجود السابق للماضي ، وعلى هذه الحقيقة وهي أن عددا معيناً من عناصر الماضي ما برحت قائمة في الحاضر تؤلف جزءاً منه ، هذه الحقيقة هي التي تحدد إمكان قيام المعرفة التاريخية . بيد أن الآثار الباقية من الماضي قد فقدت كل ارتباطاتها الأصلية . فلنؤكد مرة أخرى أن الماضي لم يوجد مطلقاً في الماضي ، والتجربة الحقيقية من الناحية الانتولوجية للماضي تقوم على الذاكرة والتذكر ، فهما اللذان يقاومان من الوجهة الانتولوجية كل ما يحطمه الماضي ، والذاكرة هي التي تستطيع وحدها أن تدرك السر الداخلي للزمان ، وهي العامل الزماني للخلود . ووعي « الأنا » يتصل أيضاً بالذاكرة (١) التي تكشف في الأعماق الميتافيزيقية لذلك الوعي عن تاريخ للماضي بأسره باعتباره جانباً من

(١) يناقش « برجسون » هذا الموضوع مناقشة عميقة .

جوانب تجربه الانسان الشخصية المتوارية في أعماق الوجود . وللتاريخ - كما لكل شيء آخر - جانبان : فهو من ناحية عملية موضوعية طالما كان ينظر الى الماضي باعتباره موضوعا ، وبالتالي فهو مقصور على العالم الموضوعي شأنه في ذلك شأن الطبيعة ، وهو من ناحية أخرى حادث روحي في المجال الداخلي للوجود . وهو باعتباره حادثا روحيا ، لا يمكن فهمه الا عن طريق الذاكرة الأنتولوجية والاتصال الروحي الفعال بالماضي . وينبغي على الانسان لبلوغ هذه النتيجة أن يفهم الماضي بحسبانه جزءا من وجوده الخاص . جزءا من وجوده الروحي السابق على التاريخ ، وبهذا يصبح الماضي عنصرا مكونا متكاملا مع حاضره ، وبذلك يستطيع الانسان أن يتغلب على التفكك الزمني .

والمعرفة تذكر حينما تتعلق بحقيقة لا يمكن نقلها بواسطة التجربة الحسية المباشرة ، أي حينما تتعلق بتجربة خارج هذا الزمان المفكك الذي نسميه الحاضر . ويقوم نشاطنا الروحي على التذكر لأن التجربة الحاضرة لا يمكن أن تكون أكثر من شذرة من معرفتنا ، ومن ثم فانه مادامت الذاكرة هي المقوم الأول للشخصية وللأنا ، فان الوعي الانساني في عملية التذكر يميل الى استغراق تاريخ العالم كله في أعماق « الأنا » الوجودية . وهذا التاريخ اذا كان حقا تاريخ الأنا ، فيجب إذن أن يكون كامنا في ذاكرتها . والمعرفة لا يمكن أن تكون ناشئة عن الجهل ، كما أنها لا تتولد عن عملية تطورية ، وهي تقتضي إدراكا قبلياً ، وتذكر حكمة قديمة . والمعرفة اتصال روحي « باللوغوس » ، غير أن هذا واحد من جوانبها وهو ما يعرف بالجانب الأفلاطوني ، ولها أيضا جانب خلاق . وهنا يجب علينا أن نعيد النظر في مشكلة الزمان ، فالمعرفة حادثة من أحداث الوجود أيضا ، انها تحول وانارة للوجود ، ومن ثم فان معرفة الماضي تنطوي على تناقض لأنها « معرفة اللا موجود » ، ذلك لأن الماضي لم يعد له وجود . وليست للمستقبل حقيقة أكثر مما للماضي ما دام أنه لم يتحقق تحققا ماديا . ولكن ، اذا كان التذكر الداخلي يتيح للانسان أن يفهم الماضي اللاموجود ، فان الروح المتسمة بالنبوة يجب أن تمكن الانسان من الكشف عن المستقبل اللاموجود . وينبغي أن نميز على كل حال بين التنبؤ بالمستقبل والرؤية العلمية ، فهذه الرؤية الأخيرة تحدث حينما ننظر الى المستقبل كما ننظر الى الماضي بوصفه شيئا ثابتا موضوعيا محددا تمام التحديد . والتنبؤ من ناحية أخرى اذا فسرناه بأوسع معانيه فانه يمثل سر الزمان المتعالي ، وسر تحرر الانسان من ربقة ، وسر انتصاره على الحاضر الأبدى واتصاله به . وهو يكشف عن سر الوجود وعن

المستقبل باعتباره جزءاً متكاملًا لهذا الوجود . وكشف الحاضر الأبدى على هذه الصورة ليس حاضراً استاتيكيًا ، ولكنه شيء واحد عملية الخلق المستمر خارج حدود الزمان المشتمت .

ويعد « بارمنيدس » المصدر الأصلى لكل المذاهب التى نؤكد الطبيعة الاستاتيكية للوجود ، وتعتقد أن الديناميكية والتغير مجرد وهم ، وهذا التصور قد أدمج فى اللاهوت المسيحى ، ولكنه أخفق فى تفسير لفز المعرفة ، والحقيقة - أيا كان الأمر - هى أن المعرفة مرادفه للتجديد فى الوجود ، وهى تمتل الديناميكية والتغير والخلق ، كما تنبت استحالة الوجود الاستاتيكي ، هى حدث يطرأ على الوجود ، وتغير يقع داخل أعماقه . والانتصار على الزمان الذى تحمله المعرفة - كما هى الحال فى الأفعال الروحية الأخرى - لا يفترض بأية حال بلوغ حالة استاتيكية لا زمانية ثابتة ، والواقع أن عالمنا عالم ناقص مازال فى عملية الخلق . والعالم - من وجهة نظر الوجود الداخلى للإنسان - يخلق نفسه دائماً أكثر من أن يكون متطوراً . والتغيرات التى تتسم بسسمة التطور فى المسالم ليست الا عملية ثانوية تستلزم الجبرية والاحالة المادية . فالحياة السفلية تتحكم فيها الموائع الابداعية والحرية والنشاط الروحى ، لا التطور والجبرية والعلمية الطبيعية . والتطور ظاهرة زمانية تخضع للقوانين الزمانية . أما الأفعال الروحية الأولية فانها تولد الزمان نفسه . وثمة تغيرات لا يحددها الزمان ، وانما على العكس من ذلك ، هى التى تحدد الزمان . وهكذا نرى أن الزمان وتطوره المحدد ليس الا الاحالة المادية أو الموضوعية للتغيرات الخالقة التى تحدث فى أعماق أفقار الوجود . والزمان - بمعنى ما - هو انقطاع عن الأبدية على الرغم من أنه يظل حاضراً داخل الأبدية . وهكذا خلق العالم ، ولكنه لم يتحدد فى الأبدية . والجبرية ما هى الا لحظة من لحظات العالم الموضوعى الثانوى الذى يتحكم فيه الماضى والحاضر والمستقبل للزمان الميزق - أى بما ليس له وجود حقيقى . ونحن نميل فى هذا العالم الى تصور الأبدية نفسها على أنها لا نهائية زمانية .

فالعالم الموضوعى اذن هو عالم الزمان الرياضى ، عالم اللامتناهى الرياضى . هذا الزمان الذى نقيسه بالساعة يختلف كل الاختلاف عن مصير الانسان الداخلى ، بيد أن المصير الانسانى يتم التعبير عنه فى العالم الموضوعى بحيث يصسبح عبداً للزمان الرياضى المنقسم . والحياة الروحية وحدها هى التى يمكن أن تتحرر حقا من الزمان المعدى . فثنائية الزمان يمكن الكشف عنها بوضوح فى اللحظة الحاضرة ، ولهذا

اللحظة دلالة اذا نظرنا اليها بطريقتين منبائيتين تماما . **اولا :** ان اللحظة جزء دقيق من الزمان ، فهي صغيرة من الناحية الرياضية ، ولكنها منقسمة بدورها ، ومندرجة في تيار الزمان بين الماضي والمستقبل ، **ثانيا :** هناك أيضا اللحظة الحاضرة للزمان فوق - العدى غير المنقسم ، اللحظة التي لا يمكن أن تنحل الى الماضي والمستقبل ، لحظة الحاضر الأبدى ، التي لا تنقسم ، وهي جزء متكامل مع الأبدية . وهذه هي لحظة « كير كجورد » . واليوم على الأخص ، وفي عصر التكنولوجيا والسرعة - أصبحت مشكلة الزمان مشكلة حادة . فقد خضع الزمان لسرعة جنونية ينبغي على إيقاع الزمان الانساني أن يتجاوب معه ، ولم تعد لأية لحظة قيمة داخلية أو أي امتلاء . بل انهما تفسح المجال سريعا للحظة اللاحقة ، وكل لحظة وسيلة للحظة التي تتبعها ، وكل لحظة يمكن أن تنقسم انقساماً لانهائياً ، ومن ثم تصبح بغير أساس من الصحة . وعصر التكنولوجيا موجه بأكمله نحو المستقبل . مستقبل يحده تماماً سير الزمن (١) . ولا يسعح لنا أي فراغ - وقد اجتاحتها تيار الزمان - أن تؤكد نفسها بوصفها الخالقة الحرة للمستقبل . وهذه الظاهرة التي نلمسها في يومنا هذا علامة على عصر جديد . وللسرعة القائمة على الآلية المتزايدة للحياة أثر قاتل على « الأنا » الانسانية ، فقد اجتثت جذور وحدتها وتماسكها . وأدى ظهور الآلة ، والاحالة الآلية للحياة الى الاحالة الموضوعية القصوى للوجود الانساني ، وإلى احالته المادية في عالم غريب . عالم بارد غير انساني . وعلى الرغم من أن هذا العالم من صنع الانسان الا أنه أساساً معاد له . وبتأثير السرعة الفائقة انحلت « الأنا » الانسانية الى أجزاء ضئيلة جدا . الى مجرد تتابع اللحظات في الزمان المتفرق ، وتنصل وحدة الأنا وتكاملها بوحدة الحاضر غير المنقسم وتكامله ، وبالحظة الراحنة في امتلائها . اللحظة التي هي أكثر من وسيلة للحظة اللاحقة ، بالحظة التي هي أيضا اتصال بالأبدية . والأنا أساساً فاعلة مبدعة . ولكنها تفترض أيضا التأمل الذي لا يمكن ثمة تركيز بدون ، والذي لا يستطيع الأنا بغيره أن تتحول عن نشاطها الأولى ، أو أن تتحول تحولا موضوعيا وتتجرد من وجودها الحقيقي . و « الأنا » في محاولتها لتحقيق شخصيتها تفترق الى التأمل افتقارها الى النشاط الخلاق . و « الأنا » تعبر عن نفسها في الحركة والنشاط والتجديد الخلاق . ولكنها لكي تحقق نفسها ينبغي أن تكون قادرة على التأمل وعلى البحث العميق وعلى التركيز وتحريرها من الزمان ، وأخيرا ينبغي عليها أن تتوحد



مع اللحظة الحاضرة . وبدون قوة التأمل تتعرض الأنا لخطر النوبان في الكون اللامتناهي . وتصيح الأنا الموضوعية جزءا من الكون اللامتناهي وحركته المتعددة ، وحيثما تلحظ تكن تحت رحمة اللاتناهي ( وهو شيء آخر غير الأبدية ) وقد كان المفكرون في القرن التاسع عشر يرون أن اعتماد « الأنا » على اللانهاية الكونية دليل على الجبرية ، أما اليوم فإن العلماء - والفلاسفة أيضا - يفسرون هذه الظاهرة بطريقة مختلفة إذ يميلون إلى أن يجدوها في هذا الفعل الدائم اللانهاية الكونية . وفي هذه الحركة الكونية المتعددة مصدرا لعدم التحديد ، ويحبذ العلم في الوقت الحاضر التفسير الاحصائي للقوانين الطبيعية ، وهو على استعداد لقبول عنصر المصادفة (١) . وعلى ضوء هذه النظرية يكون المصير الانساني من صنع المصادفة أكثر من أن يكون من صنع الجبرية الطبيعية . غير أن نظرية « اللا - جبرية » التي وضعتها الفيزياء الحديثة ، والتي قبلت حركة الذرات الحرة لا تساعد على تخفيف المصير الملحق على كامل الانسان ويمكن أن تكون « اللاجبرية » - أيّا كان الأمر - أقل اضرارا للانسان من الجبرية . وقد أحدثت نظرية النسبية تغييرا عظيما في التصور الفيزيائي للعالم ، وقوضت دعائم النظرية العلمية القديمة عن الجبرية . ولكنها ساعدت على تأكيد الحالة المحزنة للوجود الانساني في العالم الموضوعي . والشر الزماني الذي يصيب العالم الوضيع يجد ما يؤكد في جميع النظريات العلمية والفيزيائية الرياضية في هذا الزمان وكما أصبحت الحياة أكثر آلية ، ازداد شر الزمان عرامة . والنتائج الكاملة لهذا - أيّا كان الأمر - يمكن أن تدرك من الداخل . عن طريق الفلسفة الوجودية .

cf. Emile Borel, Le Hasard,



## الفصل الثالث

- الزمان والمصير
- الزمان ، الحرية والجبرية
- الزمان والتناهي
- الزمان واللامتناهي

لا تنفصل فكرة المصير عن فكرة الزمان ، وعلى هيئة الزمان نعاني مصيرنا ، ومشكلة الزمان هي في النهاية مشكلة تتصبل بعلم اشراط الساعة ، وتضفي الفلسفة المسحية على الزمان دلالة ايجابية . وهي في ذلك تختلف عن فلسفات الهند واليونان ، والشعور بالزمان معناه الشعور بالتاريخ ، والشعور بتاريخ الانسان الخاص ، وبالتاريخ الكلي . والوجود جزء من الابدية ، ولكنه يستمد دلالاته من الزمان كما يلاحظ يسبرو بحق . وهكذا لا يمكن تعقل الزمان الا على ضوء المصير الانساني . وبتركيز الزمان في نقطة واحدة ، وبالعمل على امتداد آثار كل فعل جزئي حتى يشمل الابدية كلها ، دعمت المسيحية الزمان تدعيما ضخما ، ومذهب « التجسد » يقوم على العكس من ذلك على تصور مشتمت للزمان ، هو زمان يجيب على نفسه - والزمان الحافل يثير بالقبول المباشر للابدية ، أي قبول تلك الحوادث التي لها دلالة ابدية وزمنية داخل الزمان على السواء . ولكن من المؤكد أنه من أشد ضروب الظلم أن نتحمل المسؤولية على أفعال ارتكبت في لحظة من لحظات الزمان حتى ولو كانت هذه اللحظة تمتد لتستوعب حياتنا كلها . فالانسان لا يستطيع في لحظة منفصلة من الزمان أن يصل مطلقا الى ما في التجربة والمعرفة من امتلاء ، أو أن يصل الى رحابة الرؤية التي تجعله يتحمل المسؤولية الى الأبد وهو شاعر بذلك . ولا يستطيع المرء أن يتحمل طوال

الأجيال القادمة مسئولية ما حدث له في لحظة واحدة من الزمان ، اللهم  
إلا إذا كانت هذه اللحظة لا تمتل جزءا من الزمان ، بل انها تشلوك أيضا  
في الأبدية ، أى إذا كانت قد تجردت عن الزمان . وليس في طاقة  
الإنسان أن يحيط بالأبدية في لحظة من لحظات الزمان ، لأن الأبدية فوق  
الزمان .

وهنا نتخذ المشكله شكلا مختلفا . فإذا أردنا أن نتمثل مصير  
الإنسان ونهايته من وجهة نظر الزمان للندمج في الأبدية وحيث تكون  
مجموع الأزمنة والأبدية نفسها مسئولة عن لحظة من لحظات الزمان .  
فمعنى ذلك أننا نحيل المصير الإنساني إحالة موضوعية ونستأصله من  
جنوره لنحيله إحالة مادية . وفي هذا الضوء يصبح « علم أشرار  
الساعة » ظاهرة طبيعية تتفق مع التفسير الطبيعي للمذهب  
« الاسكاتولوجي » . eschatological . وبلوغ الأبدية يفترض أن الزمان  
جزء متكامل من الأبدية ، بدلا من أن يضعه بحسابه شيئا موضوعيا  
لا متناهيا . شيئا يتجرد تماما من الأبدية فوق الزمانية . وإعاده  
التكامل للزمان تتم في تلك اللحظة التي تقطع التتابع الزماني للحظات  
الأخرى وتصبح بدلا من ذلك كلا ذا كيفية أصيلة وغير منقسم . ومثل  
هذه التجربة عن اللحظة لا يمكن أن تسنحيل شيئا موضوعيا من أجل  
منفعة المستقبل ، أو من أجل الزمان اللانهائي . ويوجد طريقان ممكنان  
لمعاناة الزمان : أحدهما أن نجرب الحاضر دون تفكير في المستقبل أو  
الأبدية ، والثاني أن نجعل من الحاضر والأبدية شيئا واحدا . والموقف  
الأول يقوم على النسيان ، على انقطاع في الذاكرة باعتبارها جوهر  
الشخصية ، والحياة في الحاضر ومسيلة أخرى لتعريفه . وفضلا  
عن ذلك فإن هذه اللحظة من النسيان قد تخلو من أية قيمة خاصة ،  
وقد تشير مثلا إلى أن الإنسان يستمتع بحالة من النبوة ، أو تستبد به  
عاطفة ما ، وهما حالتان لا يبدو أنهما يؤديان إلى الأبدية . أما الموقف  
الثاني فينتقل على سر الزمان ، ويفضي بنا إلى الأبدية . وفي هذه  
الحالة لا تكون اللحظة لحظة نسيان ، وإنما تكون على العكس من ذلك  
لحظة امتلاء خاص تمثل حياة الإنسان تنيرها الذاكرة لأجزاء من حياته  
المنزلة . وهكذا تستطيع الروح أن تتغلب على الخوف والفرح من  
المستقبل . والشر الذي نعاينه في لحظة من لحظات الزمان لا يؤلف  
تجربة شاملة ، كما أنه لا يؤثر أى تأثير على ما في المصير الإنساني  
من امتلاء ، لأنها تجربة ناقصة تمزق الجزء عن الكل . غير أن هذه  
الجزئية وهذا الانعزال هما السبب الذي لا يجعل للمصير الإنساني حلا

محدودا • واللحظة المولدة للشر تظل مستعبدة للزمان ، وتفصل في بلوغ الابدية حتى ولو كانت الابدية مرادفة للجحيم • وينشأ الطابع القاتل للماضي والمستقبل نتيجة لميلنا الى احالة الزمان احالة موضوعية ، والى أن تمثل الماضي والمستقبل باعتبارهما موضوعين يجب علينا الاذعان لهما • ولكن ، ليس للماضي والمستقبل أى وجود آنتولوجى حينما يتحولان احالة موضوعية بهذه الطريقة ، والواقع أن الماضي والمستقبل ذاتيان • وهما جزءان من وجود الانسـان الداخلى فحسب • والعقيدة التقليدية عن الجنة والنار هي غي الواقع من نتائج العمليات الموضوعية •

وللماضى كل المظاهر التى تدفع الى الاعتقاد بأنه قد تحدث ، وهذا هو المعنى الوحيد الذى يمكن أن نتحدث به عن الجبرية • • بيد أن هذا يتطور أيضا على الاحالة الموضوعية وعلى الاحالة الخارجية للحوادث الداخلية • فحينما تستحيل الافعال الداخلية احالة موضوعية تبدو وكأنها تؤلف سلسلة ضرورية من الحوادث ، وأنها تتطور تطورا محددا • ولكن ، من التسرع أن نؤكد أن المستقبل ليس محددا على أية صورة من الصور ، إذ أنه من الممكن معاناة المستقبل بوصفه حرية ومصيرا ، غير أن المصير يستلزم الحرية أيضا • ومن ثم فهو ليس مرادفا للجبرية • وقد اشرت من قبل الى أن نظرية الكمية ونظرية الانفصال فى الفيزياء الحديثة تدعو الى « اللاجبرية » وتنكر القوانين الطبيعية كما كانت تفهم فى القرن التاسع عشر (١) • واليوم تلعب المصادفة دورا عظيم الاهمية ، والمصادفة لا تستطيع بطبيعة الحال أن تتلازم مع أية نتيجة محددة • والمصادفة أقرب الى الحرية بصورة لا متناهية من القوانين الطبيعية (٢) ، و « الأنا » فاعلة حرة ، وهى مصير حينما تصانى المصادفة ، فقد يمكن تفسير لقاء حدث مصادفة • لقاء له تأثير دائم على مصير الانسان — بأنه نتيجة للحرية أو القدر ، أو قد يكون تحققة لعلة عليا فى الوجود ، أو علامة من عالم آخر ، ولكنه لن يكون أبدا نتيجة للجبرية • فهنا علاقة بين الزمان والحرية لم تفتن اليه مطلقا الجبرية المتسمة بالتطور •

(١) راجع مجموعة المقالات التى نشرها لوى دى بروايى ولياتون وغيرهما تحت عنوان

المصل والمفصل • • وهى مجموعة فى مجلد واحد تحت عنوان :

Les Cahiers de la Nouvelle Journée.

cf. E. Boutroux, De la Contingence des Lois de la Nature. (٢)

والزمان موجود لأن التغير موجود ، ولكن التغير يحدث دائما في أعمق أقوار الوجود . وإحالة الموضوعية وحسها هي التي يمكنها أن تجعله يبدو نتيجة لسياق محدد ، أو للتطور أو عزم التطور . ولكن هل التغير خيانة للأبدية ؟ هذا الرأي من الآراء الشائعة التي يشترك في اعتناقها هؤلاء الذين عقدوا العزم على التمسك بأيمانهم في النظام الثابت للطبيعة أو المجتمع . غير أن مثل هذا النظام لا وجود له خارج مرحلة موضوعية يمكن أن يصيها التفكير والتحليل تحت ضغط الافعال الابداعية . فالتغير لا يستطيع إذن أن يؤثر على الابدية ، أو أن يكون خيانة لها ، لأنه لا يتصل بالزمان الابدئ ، وإنما بالزمان الماضي فحسب – الذي يخلق وهم الابدية . أما تحول العالم ، وبداية عالم جديد من السموات والأرض فهو أعظم التغيرات وأقطمها . وهذا الشعور دليل على أن الابدية لا يمكن أن « تعاضى » النظام الزماني .

والشخصية في علاقة متناقضة مع الزمان ، والشخصية مرادفة للتغير والابداع المستمر ، وهي مع ذلك ثابتة في الوقت نفسه ، ومن ثم فهي زمانية من ناحية ما دامت تحقق نفسها في الزمان ، وهي تتحاشى الزمان من ناحية أخرى كما تتحاشى كل صورة من صور الاحالة المادية بحسبانها خطرا على وجودها . والتحول التي تخضع لها الشخصية خلال وجودها تفترض علوها – أي الفعل الذي تتعالى به على نفسها . وتجربة العلو في أعماق الوجود الداخلية هي عمل من أعمال العلو . وليست علوا موضوعيا فرض من الخارج ، والعلو الخارجي يحدث في المستوى الثانوي الموضوعي فحسب ، ويمكن تصور ما هو عال باعتبار تيسر اتصال به « الأنا » عن طريق عملية باطنة ، وهذا الاتصال الروحي يؤلف فعلا عاليا ينفذ الى أعماق الابدية ، ولا يحتاج الى الزمان الا في العالم الموضوعي . وهكذا يفضى بنا البحث الى النظر في مشكلة « الرؤيا » Apocalypse باعتبارها مشكلة من مشكلات الزمان .

وترجع المصائب التي تفتش فهم « الرؤيا » وتفسيرها الى هذه الحقيقة ، وهي أنها كأي « اسكاتولوجي » ( علم اشراف الساعة ) تعد كشفا عن الطبيعة المتناقضة للزمان ، كما أنها ترمز الى الصراع بين الزمان والابدية ، وما ينشأ عن هذا الصراع من متناقضات لا يمكن القضاء عليها . وثمة وسيلتان لتفسير « الرؤيا » : الاولى من وجهة نظر المستقبل والزمان ، والثانية من وجهة نظر الابدية وما فوق الزمان . وحينما نبحت مشكلة التناهي ، ومشكلة نهاية العالم والانسان يمكننا أن نسأل أنفسنا : هل هذه النهاية مرتبطة بالزمان – أي

بالمستقبل ؟ أم هل هي كائنة في الأشياء نفسها ، وفي مصير العالم  
والإنسان خارج فكرة الزمان والمستقبل . ومن الممكن أن تصوغ تناقض  
الزمان الذي تنطوي عليه « الرؤيا » كالآتي : أن نهاية الزمان .. كل  
زمان ، وتحقيق الوجود اللازماني ستم في الزمان ، في المستقبل .  
وهكذا نجد أن الكشف الرمزي عن الرؤيا يتعلق بالعالم الموضوعي  
والعالم فوق - الموضوعي على السواء ، وهو تاريخي وفوق التاريخي .  
وهو زمني ، وأعلى من الزمان - أي أبدى . ومن المحال أن نصف الانتقال  
من الزمان إلى الأبدية أو أن نفكر في العالم اللازماني في عبارات ذلك  
الجزء من الزمان المفكك الذي نسميه المستقبل . غير أن التصور  
يتضمن تناقضا : لأن اللازمانيه معناها إلغاء كل ضروب المستقبل ، بل  
مجرد إمكانية المستقبل . والمستقبل الذي يسبق اللازمانيه ما زال هو  
مستقبلنا الزمني الموضوعي ، وهذا يجعل من المسير علينا أن نتصور  
إمكانية انقطاعه في أية مرحلة وتحوله إلى ما فوق الزمان . ومن الحق أن  
هذا الحدث لا يمكن أن يقع في المستقبل .. في الزمان ، بل على  
مستوى آخر فنحن نواجه المستقبل دائما من مستوى موضوعي للوجود .  
أما « اللازمانيه » فلا يمكن أن تواجه من مثل هذا الموقف ، فاللازمانيه  
معناها نهاية العالم الموضوعي ، وبلوغ الحياة الروحية الباطنية .

وهكذا نجد أن العقائد والتقاليد التي تتبعها الاسكاتولوجي  
المسيحية مختلفة بالمصاعب التي لا يمكن التغلب عليها .. بل إن هذه  
العقائد والتقاليد لا تلقى أي ضوء على المصير الإنساني في انتقاله من  
الموت إلى نهاية العالم . فكيف يمكن أن نوفق بين موت الإنسان الفردي  
وبين بعثه مع فناء الكون وبعثه ؟ هذا هو التناقض الأساسي في الزمان ،  
تناقض المستقبل ، أعني المستقبل الموضوعي . وإن ما نسميه بالحياة  
الأبدية ، ليس هو ما نعتيه بالحياة المقبلة . ويؤكد « هيدجر » أن القلق  
هو الدافع المسيطر على وجود الإنسان الزماني ، ومقولة « الآنية »  
Dasein تقوم عنده على أساس الطبيعة المتناهية للزمان ، وعلى فناء  
« الوجود » . فالوجود وجود من أجل الموت Sein-Zum-Tode . وهكذا  
نجد أن تعريف الموت عنده هو « الوجود - الموجه - نحو - النهاية » .  
ويبدو أن « هيدجر » لا يعرف حلا آخر غير الوجود ، وإلى هذا الحل  
يمكن أن نمرؤ طابع التشاؤم العميق في فلسفته التي لا تلعب فيها  
الأبدية أي دور . وينطبق هذا القول أيضا على « برجسون » ، على

الرغم من أن فلسفته أشهد تفاؤلا ، ذلك أن الديمومة عنده ليست هي  
الابدية (١) .

وتعارض فكرة الابدية مع كابوس الزمان النهائي واللاتناهي على  
السواء ، فالزمان ، كما لاحظنا أننا هو العلاقة بعضها بين واقع وآخر .  
كما أنه يفترض تغييرا في تلك الوقائع وعلاقاتها بعضها ببعض الآخر .  
والتناهي مرادف للموت ، ولكنه يتصل بالزمان والمكان . غير أن هذه  
الحقيقة وهي أن التناهي هو الموت تعد دليلا على لاتناهي الزمان .  
فلو أننا افترضنا نهاية الزمان لوقعنا في التناقض ، لانه لو لم يكن  
الزمان لا متناهيلا لانتفت بذلك نهاية الوجود ، ولما كان هناك شيء اسمه  
الموت . فهناك إذن نوعان من اللاتناهي : أحدهما كمي ، والآخر كيفي .  
وعلى ذلك يمكن الاقتراب من معالجة مشكلة اللاتناهي عن هذين  
الطريقين ، فاللاتناهي الكمي فإن ، ولكنه يؤكد وجود الزمان اللامتناهي .  
واللاتناهي الكيفي ينتصر على الموت ، ويؤكد الطابع المتناهي للزمان  
والقدرة على معالجة شر الزمان . ويعتقد بعض الفلاسفة من أمثال  
« رنوتيه » أن كل متناه كامل ، وأن كل لا متناه ناقص . هذا هو على  
التحديد مثار الجدل في الفلسفة القديمة ، وهو صحيح من وجهة نظر  
اللاتناهي . ولكنه خاطيء في حدود اللاتناهي الكيفي . والابدية هي على  
وجه الدقة هذا اللاتناهي الكيفي ، وهي وحدها التي تقدم حلا لتناقض  
الزمان .

والابدية تقوم في العالم فوق - الطبيعي . بعيدا عن عالم اللاتناهي  
الكيفي والزمان المنقسم من الناحية الرياضية . والزمان العددي لا يتحكم  
في الحياة الداخلية ، وشدة هذه الحياة تعدل من طبيعة الزمان ، وتضفي  
عليه بعدا جديدا . بيد أن هذه مسألة ينبغي على كل فرد منا أن يحاول  
كشفها بتجربته الشخصية وحدها . والسعداء لا يحسون بضي  
الساكنات ، أما الاشقياء فانهم يتحملون أودية من العذاب المقيم . وكلنا  
نعلم كيف يسرع الوقت أو يبطيء وفقا لشدة الحياة وطبيعة الاحداث  
التي يتألف منها الوجود الانساني . وقد يفقد الطابع الرياضي للزمان كل  
دلالة ، وقد يستطيع الوجود الانساني أن يحرر نفسه من سيطرة الساعة  
والنتيجة . ولو كان علينا أن نحصى الساعات ، فلا شك أننا نصبح  
تعباء . وكذلك يستطيع الالهام الابداعي أن يستغنى عن الزمان العددي .  
فهو علامة من علامات الابدية حينما تتدخل في الزمان . أما غير الابدی .



أو ما ليس له أصل أو هدف أبدي . فلا يمكن أن تكون له أية صحة .  
والهلاك مقدر عليه . والزمان الذي لا يشارك في الأبدية هو زمان منحط .  
غير أن الزمان يعد أيضا لحظة من لحظات الأبدية ، وهذا هو التبرير الوحيد  
له ، وهكذا نرى أن تناقض الزمان مبهم لأن أساسه التناقض .

وتعني الإنسان مشكلتان أساسيتان يلقيان الضوء على جميع  
المشكلات الأخرى : مشكلة الأصل الأساسي ، ومشكلة المستقبل والهدف  
والنهاية . وكلتا هاتين المشكلتين ترتبط ارتباطا لا انفصام له بفكرة  
الزمان ، وتشهد كلتاهما بأن الزمان هو صفا مصير الإنسان الداخلي .  
بيد أن البداية والنهاية ، الأصل والنهاية ، تمتد عبر الزمان . وزمانية  
الوجود الإنساني نتيجة لحالة منحلة على الرغم من أن طبيعته الأساسية  
فوق - الزمان . غير أن المسار الزماني للطبيعة الإنسانية محصور في  
المرحلة الوسطى التي تتعرض لشر الزمان المميت . ولهذا السبب فإن  
الزمن زاخر بالحنين إلى الماضي وإلى المستقبل على السواء ، والخوف من  
المستقبل هو الذي يولد ما خوف من الموت ، وهذا بدوره خوف من الجزاء .  
وهذا الخوف يثيره في النفس الجانب الزماني من المصير الإنساني .  
وافترار الزمان إلى التناهي - أي الخوف من الاحالة المادية اللامتناهية .  
وما نخافه من المستقبل ليس هو الفعل وإنما الموضوع ، وليس ما نستطيع  
أن نخلقه ، بل ما يمكن أن نحتمله . وقد يوحى إلينا المستقبل بالأمل  
أو الجزع ، وعلى كل إنسان أن يحيا رؤياه الداخلية التي تقوم على  
التناقض الأساسي للزمان والأبدية ، والتناهي واللاتناهي . وهذه  
« الرؤيا » تكشف عن السبل التي نستطيع بها تحقيق شخصياتنا .  
وهكذا نواجه من جديد مشكلة الشخصية .



# التأمل الخامس

---

■ الشخصية والمجتمع

والإتصال الروحي



## الفصل الأول

- الأنا والشخصية
- الفرد والشخصية
- الشخصية والشيء
- الشخصية والموضوع

مشكلة الشخصية هي المشكلة الأساسية في الفلسفة الوجودية (١) . وأنا « أنا » قبل أن أصبح شخصية . فالأنا أولية ولا اختلاف فيها أو تنوع ، وهي لا تفترض مذهباً في الشخصية . الأنا مفروضة منذ البداية ، أما الشخصية فمطروحة للبحث . وغرض « الأنا » تحقيق شخصيتها ، وهذا يجبرها إلى صراع لا ينقطع ، والشعور بالشخصية ومحاولة تحقيقها مفعمان بالالام . وكثيرون يؤثرون أطراح شخصيتهم على احتمال العذاب الذي يجلبه عليهم تحقيق هذه الشخصية . وترتبط فكرة المجيم التي لا يعرف الوجود اللاشخصي عنها شيئاً - بهذه المحاولة الانسانية للمحافظة على الشخصية وتنميتها . وليست الشخصية هي الفرد (٢) ، لأن الفرد مقولة بيولوجية طبيعية لا تشمل النبات والحيوان وحدهما ، ولكنها تشمل أيضاً الحجر والزجاج والقلم ..

---

(١) كان هذا الكتاب قد وجد طريقه إلى المطبعة عندما وقمت على كتاب هارتمان الجديد *Das Problem des geistigen Gestalt*.

ومضمون هذا الكتاب خائق بالاهتمام بيد أن تعريفي للموضوع يختلف اختلافاً أساسياً عن تعريف هارتمان . ومن ذلك مثلاً أنني لا أعترف بوجود روح موضوعية لأن الروح لا يمكن أن تكون موضوعية .

(٢) يميز « هارتمان » من وجهة نظر الفلسفة القومية ( نسبة إلى القديس روما الاكوينى ) بين الفرد كجزء ، والشخصية ككل أنظر كتابه « النظام الزماني والحرية » *Du Régime temporel et de la liberté*.

أما الشخصية فمقولة روحية ، هي الروح محقة لنفسها في الطبيعة والشخصية هي التعبير المباشر عن صدمة الروح لطبيعة الإنسان الجسدية والنفسية . وقد لا يتمتع فرد لامع بأية شخصية . وقد يكون بعض الرجال الذين يتمتعون بمواهب عظيمة وبالفردية ممن لا شخصية لهم ، بل قد يكونون عاجزين عن بذل المجهود الذي يتطلبه تحقيق شخصياتهم . وقد نقول عن شخص ما انه يفتقر الى الشخصية ، ولكننا لا نستطيع في الوقت نفسه انكار فرديته . وكان كل من « مين دي يران » و « رافيسون » يعتقد أن الشخصية ترتبط ارتباطا وثيقا بالمجهود البشرى الذي لا يفصل بدوره عن العذاب ، وهذا المجهود متخدر من كل تحديد خارجي . والشخصية ، فوق الطبيعة ، وهي تتصل بالله اتصالا حميميا ، وهي تفترض ما فوق - الشخصى . ولا يمكن أن توجد الا من اجل قوة عليا ومضمون فوق - شخصى . والشخصية قبل كل شيء مقولة من مقولات القيمة axiological ، هي تحقيق لغاية وجودية ، أما الفرد فلا يفترض بالضرورة مثل هذه الغاية ، ولا يضفى على الحياة أية قيمة من ناحية أخرى .

والشخصية ليست جوهرية بأى معنى من المعانى ، وتصورها على انها جوهرية معناه أن نتخذ موقفا طبيعيا لا وجوديا . ويعرف « ماكس شيلر » الشخصية تعريفا أكثر صحة بأنها اتحاد أفعالنا بإمكانيات هذه الأفعال (١) . ويمكن تعريف الشخصية أيضا بأنها وحدة معقدة ، مؤلفة من الروح والنفس والجسم . فان أى وحدة روحية مجردة ينقصها التنوع والتعقيد لا يمكن أن تؤلف شخصية ، فالشخصية شاملة إذ تستوعب الروح والنفس والجسم جميعا ، والجسم جزء متكامل مع الشخصية ، وله مكانه لا في المجال المادى فحسب بل في المجال الإدراكي أيضا .

والشخصية رمز أيضا على التكامل الانساني ، وعلى القيم الدائمة ، وعلى صورة ثابتة فريدة خلقت وسط تدفق لا ينقطع جربانه . وبهذه الطريقة تحفظ الذاتية الفردية للجسد رغم التجدد التام والتغير اللذين يعتريان تركيبها المادى . وتفترض الشخصية شيئا أبعد من ذلك ألا وهو وجود مبدأ مظلم عنيف لا عقلى ، كما تفترض قدرة فى الروح على معاناة الانفعالات العارمة ، وكذلك تفترض أيضا انتصار الروح

النهائى الدائم على هذا المبدأ اللامعقول . وعلى الرغم من أن جنود الشخصية تمتد في اللاوعي ، فإن الشخصية تقتضى وعيا ذاتيا حادا ، وشعورا بوحدتها وسط ما يحيط بها من تغير . والشخصية مرهفة الحس بالنسبة لكل تيارات الحياة الاجتماعية والكونية ، وهى مفتوحة على عديده متنوع من التجارب ، ولكنها تحاذر من أن تفقد ذاتيتها في المجتمع أو في الكون ، والنزعة الشخصية تتعارض مع وحدة الوجود الكونية والاجتماعية على السواء . ومهما يكن من أمر فللشخصية الانسانية مضمون واساس ماديان ، وهى لا يمكن أن تكون جزءا من أى كل اجتماعي أو كوني (١) ، فان لها صحة Validity مستقلة تمنعها من أن تتحول الى وسيلة . وهذه بدئية من النوع الاخلاقي ... ذلك النوع الذى مكن « كنت » من التعبير عن حقيقة خالدة بطريقة شكلية خالصة . وليست الشخصية من وجهة النظر الطبيعية سوى جزء دقيق من الطبيعة ، وهى من وجهة النظر الاجتماعية جزء ضئيل من المجتمع ، ولكنها من وجهة النظر الوجودية والفلسفة الروحية لا يمكن أن نتصور الشخصية على أنها شئ جزئى فردى فى مقابل ما هو عام أو كلى . وهذا القضاء الذى يميز الحياة الطبيعية والاجتماعية لا يمكن أن ينطبق على الشخصية الانسانية ، وما فوق - الشخصى يساعد على بناء الشخصية ، بينما يكون العام اساس الجزئى دون أن يحول الشخصية الى وسيلة . وهنا يكمن سر الشخصية ، سر يقوم على تمايش النقيضين . والخطأ الذى تقع فيه النزعة الى الشمول - التى كان ينبغي أن تجعل من الشخصية جزءا عضويا من العالم - يكمن فى تصورهما اللاعضوى للشخصية . وجميع النظريات الاجتماعية ذات طابع لا شخصى ، وهى تخلف على الشخصية وظيفة عضوية بحتة . وينبغى علينا لكي نفهم الشخصية أن نلتبس العلاقة بين الجزء والكل لا من وجهة النظر الطبيعية ، بل من وجهة النظر التقويمية axiological فالشخصية لا يمكن أن تكون جزءا على الإطلاق ، ولكنها دائما كل واحد ، وهى لا يمكن أن تكون من معطيات العالم الخارجى أبدا ، ولكنها من معطيات العالم الداخلى للوجود دائما أبدا . وهى ليست موضوعا ، ولا مكان لها في العالم الموضوعى المجرد . هى ليست من هذا العالم ، وحيثما أواجه « الشخصية » فأننى أكون فى حضور « أنت » هى ليست موضوعا أو شيئا أو جوهر ، كما

(١) انظر كتاب ليفي برونال القيم والنفس البدائية L'Âme Primitive وخامسة

فيما يتعلق بالامالة بين الفردى والجماعى في المجتمعات البدائية .

انها ليست صورة موضوعية للحياة النفسية - أى موضوع علم النفس . وهكذا يصبح انتصار الشخصية الغاء للعالم الموضوعي . وللشخصية « صورة » image - أى شكل عيني ، بيد أن هذه الصورة تعبير عن كل ، وليست جزءا على الاطلاق . والشخصية هي التحقق الذي يتم داخل الفرد الطبيعي لفكرته ، أو للفرض الالهي الذي يسعى اليه . وهي لذلك تقترض الفعل الخالص ، والانتصار على الذات . الشخصية روح ، وهي على هذا الاساس مضادة للشيء . ولعالم الأشياء . . . عالم الظواهر الطبيعية ، وهي تكشف عن عالم الناس . . . عن عالم الكائنات العينية بفضل علاقاتهم واتصالهم الوجودي . والشخصية تقترض الانفصال . ومن ثم فهي تتنافى مع الواحدة . ولانها ضمير فهي لا يمكن أن تتحدد بأى تركيب نفسى - فزيائى ، بل تمتد جذورها فى نظام آخر . الشخصية حياة واحدة فريدة وتاريخية . والوجود تاريخي دواما .

وعلى الرغم من أن فلسفة « شترن » ذات نزعة عقلية أساسية الا أنها شخصية فى وضعها للتمارض بين الشخصين والشيء (١) ، وهو تمييز يحل محل التمييز القديم بين الروح والمادة . ويعرف « شترن » الشخصية بأنها ذلك الشيء الوجودي الذى يستطيع أن يؤلف - رغم ما فيه من تعدد - وحدة ذات أصالة وقيمة ، وهو رغم كثرة وظائفه الجزئية - وحدة تتميز بالاستقلال والغائية . وهذا التمييز صحيح من وجهة النظر الفزيائية كما هو صحيح من وجهة النظر النفسية . والصفة الأساسية للشخصية فى نظر « شترن » هي الوحدة المتعددة ، الشخصية كل متكامل ، وليست حاصلًا لمجموع الاجزاء وهي غاية فى ذاتها ، بينما « الشيء » وسيلة لغاية ما . والملكة التي تجعل من الانسان فاعلا حرا هي الصفة الأساسية للشخصية .

ويضع « شترن » نظاما تصاعديا لشخصيات يتجاوز بعضها البعض الآخر ، بل انه يتورط فيضع الامة فى هذا النظام التصاعدي (٢) . وهنا يمكن التفاهت فى منهجه ، فالامة فرد ، ولكنها ليست مقولة شخصية .

(١) يمكن أن نجد عرضا موجزا لهذه النظرية فى كتابه Grundgedanken

Person und der personalistischen Philosophie  
Sache, System der Philosophischen Weltanschauung.

(٢) يدعى جروفتش الى مذهب طغاد للفردية حيث لا يوجد نظام تصاعدي ، وهو مدين بذلك لكراموس وبرودون بشكل واضح .

cf. G. Gurvitch, L'Idee de Droit Social



غير أن « شترن » استطاع على الرغم من ذلك أن يميز عددا من السمات الخاصة التي تفرق بين الشخصية والشيء . ولكن تعريفه عقلي كالفالبية العظمى من التعاريف ، ومن ثم فإن مدعيه الشخصي لا يمكن أن يدعى أنه وجودي بالمعنى الصحيح ، وماهية الشخصية تغلت من بين يديه ، ونزعة الشخصية ليست إنسانية على الإخص لأن مقولة الشخصية عنده تشمل الموضوعات والمجموعات التي لا يعود فيها الإنسان مركزا للاهتمام . وأهم الصفات التي تميز الشخصية عن « الشيء » هو أنها تستطيع مماناة الحزن والفرح ، وهي تمتلك تلك الحساسية التي تفتقر إليها - الحقائق فوق - الشخصية ، والشعور بمصير فريد غير منقسم هو أهم مقوماتها . وهذا هو الجانب اللاعقلي المطلق من وجود الشخصية ، بينما تؤلف حرية الاختيار جانبها العقلي . والصفة الأساسية للشخصية لا تقوم في علمها بالقائيات ، وإنما في قدرتها على تحقيق خليط متناقض من الحرية مع المصير المكتوب أو المقدر حينما يتجاوز مصيرها محطها بالمكانة .

ومن طريف ما يذكر أن الكلمة اللاتينية «persons» معناها قناع ، وهذه الكلمة ارتباطات مسرحية ، فالشخصية هي أساسا قناع يستخدمه الإنسان لا ليظهر به أمام العالم فحسب ، بل ليحمي نفسه من تماسه أيضا . وهكذا نجد أن التمثيل والعرض لا يرمزان إلى رغبة الإنسان في تمثيل دور الحياة فحسب ، وإنما يرمزان أيضا إلى حاجته لحماية نفسه من العالم المحيط به ، وإلى الاحتفاظ بذاتيته في أعماق الوجود (١) . وللغريزة المسرحية دلالة مزدوجة ، فهي من ناحية نتيجة لظروف الإنسان الاجتماعية وحياته وسط أقرانه من الناس الذين يود أن يمثل بينهم دورا ، وأن يشغل مركزا . فالغريزة المسرحية اجتماعية بطبيعتها ، وهي ترمز من ناحية أخرى إلى توحيد « الأنا » مع « أنا » أخرى أو حلولها في شخصية أخرى وهذه بلا شك علامة على أن الشخصية قد انخفقت في التغلب على عزلتها في المجتمع ، وفي الاتصال الطبيعي بين الناس ، والانسنان وحيد دائما في تنسكه . وقد حاولت الطقوس الديونيزيوسية الانتصار على العزلة بالفناء الشخصية . والعزلة لا يمكن القضاء عليها حقا إلا بالاتصال الروحي ، وبمعرفة العالم الروحي ، لا في العالم الاجتماعي المألوف بين الناس وما بينهم من علاقات موضوعية . وحينما يتحقق الاتصال الروحي الحقيقي تصبح الشخصية نفسها ، وتخضع لما تمليه عليها طبيعتها بدلا من أن تحل في « أنا » أخرى وهي

(١) انظر الكتاب المذكور أعلاه من تأليف « إغرايروف » Eyrehoff

تتحد مع « الأنت » وتحفظ بذاتيتها في الوقت نفسه ، ولكن حينما تنغمس الشخصية وسط الجموع .. وسط العالم الموضوعي ، فإنها تسعى لأن تلعب دورا مرسوما ، وأن تحل في الآخرين ، ومن ثم تكف عن أن تكون شخصية ، بل مجرد شخص أو فرد . والمركز الاجتماعي يتطلب عامة القيام بدور ، واتخاذ قناع ، وتجسيد شخصية مفروضة من الخارج . غير أن الشخصية في المستوى الوجدى والمستوى فوق - الطبيعي وفوق - الاجتماعي ، تصر على أن تكون نفسها ، ويسعى الإنسان للمثور على انعكاسه الخاص في ملامح إنسانية أخرى - أى في « الأنت » - وهذا الشوق إلى الانعكاس لانعكاسا حقيقيا كامن في الشخصية وصورتها ، وهذه الصورة تبحث عن مرآة آمنة ، وهذا بدوره يتطلب على شيء من الترجسية ، والحب ، وصورة المحب ، مرآة آمنة ، هي هذا الاتصال الروحي المنشود . وثمة شيء يبعث على الأسى في التصوير الفوتوغرافي الذي لا يعكس الملامح العاشقة وإنما يحيلها حالة موضوعية ، وبذلك يسلبها تعبيرها الصحيح .

وليس ثمة ما هو أكثر دلالة ، ولا أكثر قدرة على انعكاس سر الوجود من الصورة الإنسانية (١) ، وهي ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلة الشخصية ، وهي كشعاع من الضوء الصادر عن العالم الملمع بالأسرار للوجود الإنساني - الذي يعكس العالم الإلهي أيضا - تهتك حجب العالم الموضوعي . وبفضل ذلك تستطيع الشخصية أن تدخل في اتصال روحي مع شخصيات أخرى . ولا مجال للمقارنة بين الإدراك الحسى للملامح وبين الظاهرة الفزيائية ، فتلك اتصال النفس بالروح ، ومن الواضح أن الإنسان كائن متكامل غير منقسم إلى جسده وروح ، وإلى جسده ونفس ، فهو يرمز إلى انتصار الروح على مقاومة المادة ، وهذا هو حقا تعريف برجسون للجسد ، ولكنه ينطبق قبل كل شيء على الصورة الإنسانية ، وليس تعبير العيين موضوعا أو ظاهرة فزيائية ، فهو التحقق الخالص للوجود ، وظهور الروح في صورة عينية . والموضوع يخدم الغايات الإنسانية فحسب ، والصورة الإنسانية لا وجود لها إلا من أجل الاتصال الروحي . وقد لاحظ « شترن » بحق أن وجود الشخصية وراء ما هو نفسى وفزيائى .

وقد تستطيع « الأنا » تحقيق نفسها ، وأن تصبح شخصية . ولكن هذا التحقيق يصاحبه دائما وأبدا التحديد الذاتى وخضوع

الذات الحر لما هو فوق - الشخصى ، وابداع القيم فوق - الشخصية .  
والهروب من الذات ، والنفاذ الى ذات أخرى . وقد تظل الذات أيضا  
عائكة على نفسها مستغرقة فيها ، عاجزة عن أن تكون فى توحده مع  
الآخرين ، غير أن التركيز الذاتى قاتل لتطور الشخصية ، وهو العقبة  
الكبرى فى سبيل تحقيقها ، أما التطور الحر للشخصية فيستبعد الاهتمام  
بالذات ، ويقوم كلية على تطلع الذات الى الاتصال بال «أنت» وال «نحن» .  
والشخص المركز حول نفسه خال من كل شخصية ومن كل شعور  
بالواقع ، والعالم الذى يعيش فيه يموج بالنهاويل والأوهام والسراب .  
أما الشخصية فتفترض الشعور بالوقائع والقدرة على فهمها . وتفنى  
الفردية المتطرفة الى انتفاء الشخصية ، والشخصية اجتماعية من وجهة  
النظر الميتافيزيقية لأنها تشعر بالحاجة الى الاتصال بالآخرين . وعلم  
الأخلاق ذو النزعة الشخصية يتجه أيضا ضد النزعة الى التمرکز حول  
الذات (١) التى تهدد احتفاظ الإنسان بذاتيته ووحده وشخصيته .  
والتمرکز حول الذات يمكن أن يؤدى حقيقة الى تحطيم هذه الذاتية  
وتفتيتها الى لحظات متميزة غير مرتبطة بأى خيط من خيوط الذاكرة .  
والرجل المكلف على نفسه قد لا تكون له أية ذاكرة ، بل قد  
يفتقر الى ماهية الذاتية الشخصية ووحدها نفسها . ولذاكرة ظاهرة  
روحية ، وهى محاولة روحية للمحافظة على وجود الإنسان من تأثير  
الزمان الذى يصيبهما بالتفكك . وتأثير الزمان الضار هو تفكيك وحدة  
الشخصية الى أجزاء منفصلة ، غير أن هذا الضرر لا قدرة له على خلق  
شخصية متكاملة على صورته ، وهكذا يبقى دائما عنصر من عناصر  
الخير ، والنضال من أجل الاحتفاظ بالشخصية يوجه أيضا ضد جنون  
العظمة ، وضد الجنون عامة . والتوقف عن هذا النضال قد يؤدى الى  
اختلال القوى العقلية وفقدان كل احساس بالواقع . وتماهى النسوة  
المصابات بالهستيريا من اختلال التوازن عادة ، وهن يستغرقن فى  
« الأنا » ، وهى حالة ذهنية مدمرة تماما للشخصية . والشخصية  
المنقسمة نتيجة أيضا لهذا التمرکز حول الذات . والنزعة الانعزالية -  
وان لم تكن غير رياضية ذهنية فى الفلسفة - مرادفة فى علم النفس  
لانتقاء الشخصية ، وإذا كانت « الأنا » مكتفية بذاتها ، فلا مجال لاثارة  
مشكلة الشخصية . وثمة أشكال مختلفة من الأنانية ، بعضها سطحي  
شائع ، وبعضها الآخر متطرف مثال . والمثالية الأنانية ليست ملائمة  
بحال لتطور الشخصية . والفلسفة المثالية كما ظهرت فى الفلسفة

الألمانية في القرن التاسع عشر تؤدي مباشرة الى النزعة الانشائية ، ويتضح ذلك خاصة في نظرية « فخته » عن « الأنا » التي انتزع منها كل الصفات الانسانية . وتتجلى الآثار الضارة لهذه النزعة الانشائية في مذهب « هيجل » خاصة عن الدولة .

والواحدة في أية صورة من صورها لا تتفق مع النزعة الشخصية . وفكرة الشخصية تقتضي الثنائية . والمذهب الواحدى عن « الأنا » الكلية لا يتفق في شيء مع مذهب الشخصية . ومهما يكن من أمر فإننا قلنا نعتز على النزعة الشخصية في الفلسفة (١) . والمذاهب العقلية كلها واحدة بلا استثناء ، وقد ظل لغز الشخصية محيرا أشد الحيرة للفكر الفلسفى باعتباره أكثر الغايات اعتمادا على الوحي لحله . وليست الشخصية ظاهرة طبيعية - كما هي الحال بالنسبة للفرد ، كما انها ليست من معطيات العالم الطبيعى أو الموضوعى . والشخصية صورة خلقت على مثال الله (٢) ، وهذه هي دعاها الوحيدة للوجود ، فهي تنسب الى النظام الروحى ، وتكشف عن نفسها فى مصير الوجود ، وجوانب المعرفة التى تعزى الصفات الانسانية الى الله ترتبط ارتباطا وثيقا - رغم ما تقوم به من تشويه غالبا - بمصير الشخصية ، وبالتشابه المباشر بين الصورتين الإلهية والانسانية ، وهذا أقوى دليل على التمييز الحقيقى بين الشخصية والتمركز حول الذات .

ويوجد الأساس الأنتولوجى للشخصية الانسانية تبعا للمسيحية - فى القلب الذى لا يمثل عنصرا متباينا للطبيعة الانسانية ، بل كلا متكامل ، وهى تمثل أيضا ماهية المعرفة الفلسفية للانسان ، والذكاء وحده لا يمكنه أن يؤلف مثل هذا الباب للشخصية الانسانية . وقضلا عن ذلك فإن علم النفس وعلم الانسان المعاصرين يرفضان التقسيم القديم للطبيعة الانسانية الى عناصر عقلية وإرادية وجدانية ، فالقلب ليس واحدا من هذه العناصر المميزة ، وإنما هو موطن الحكمة ، وعضو الضمير الأخلاقى ، والعضو الأعلى لكل تقويم .

ومن الضرورى التمييز بين المعنيين اللذين يمكن بهما تفسير فكرة الشخصية ذلك أن وجود الشخصية وجود متميز أصيل ، ولا ارتباط بينه

---

(١) يعتقد الأب « لابر توير » أن النزعة الشخصية هي الفلسفة المسيحية الوحيدة ،

وقد بدأت الفلسفة الشخصية « بين دى بيران » .

(٢) هذه هي النظرية المسيحية وهى تخالف معتقدات المسلمين .

وبين أى وجود آخر . والفكرة التى تكمن وراء الشخصية ارسنقراطية بمعنى أنها لا تستطيع أن تقبل أى تشويش ، وإنما تقتضى الاختيار ومستوى كيفيا معينا ، وهكذا تصبح مشكلة الشخصية مشكلة عامة هى مشكلة الشخصية التى لها رسالة معينة ، وهدف فى الحياة ، ولها القوة الخلاقة للوصول الى هذا الهدف . وانتشار الأشكال الديموقراطية فى مجتمع ما قد يساعد على تحطيم الشخصية ، والوصول الى مستوى عام عالى وحالة الناس جميعا الى هذا المستوى ، وأخيرا خلق شخصيات « لاشخصية » . وهذا التأكيد يمكن أن يفرينا باستنتاج أن أساس التاريخ والحضارة يقوم على تنمية عدد ضئيل من الشخصيات الاستثنائية ذات أصالة كيفية وذات مواهب إبداعية خارقة ، وقد نستنتج من ذلك أن الغالبية العظمى من البشر قد قدر عليهم أن يتعلم حياة لاشخصية مغمورة ، وربما كان هذا الحل مقبولا من وجهة النظر الطبيعية ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للمسيحية ، إذ تؤكد المسيحية أن لكل إنسان القدرة على أن يصير شخصية ، وينبئ أنه تتاح له الفرصة ليصل الى هذه الغاية . ولكل شخصية إنسانية قيمة باطنية ، وكل الناس سواء أمام الله ، وكلهم مدعوون لاقتسام الحياة الأبدية والمشاركة فى مملكة الله . وما نجده من عدم مساواة عميقة للجذور بين مواهب الناس وصفاتهم ورسالاتهم وسجاياهم لا تناقض هذا الغرض . وتقوم المساواة فى حالة الشخصية على أساس نظام تصاعدى للصفات الأصيلة المتنوعة . ولا يتحدد عدم المساواة الأنتولوجى بين الناس بالمركز الاجتماعى الذى يعد انقلابا للنظام التصاعدى الصادق ، وإنما تحدده صفاتهم الحقيقية ومواهبهم ومزاياهم . وهكذا يمزج مذهب الشخصية بين المبادئ الارستقراطية والديموقراطية وإى مذهب ميتافيزيقى يقوم على أساس المبادئ الديموقراطية الخاصة خليق بأن يسوء فهم مشكلة الشخصية ، وإساءة الفهم نتيجة لخطأ روسى أكثر من أن تكون نتيجة لخطأ سياسى .



## الفصل الثاني

- الشخصية والعالم
- الشخصية والنوع
- الشخصية وما فوق الشخصي
- الواحدة ومذهب الكثرة
- الواحد والمتعدد

ترتبط مشكلة الشخصية أيضا بمشكلة الجزئي والكل التقليدي كما تنظر إليها الفلسفات الواقعية والاسمية ، ومن الشائع أن المذهب الاسمي أكثر ملاءمة للشخصية من المذهب الواقعي . ولقد مالت التيارات الفردية في الفكر الأوربي إلى أن تكون اسمية دائما ، بينما لم تقم مشكلة الشخصية أو الفردية في الفلسفة اليونانية بأى دور على الإطلاق ، وكان من الظاهر أن الأفلاطونية غير قادرة على ادراك امكانية الانتقال من العدم إلى الوجود ، إذ كانت ترى أن الوجود أصبح فرديا حين أضيف إليه العدم فحسب ، وأن الوجود يصبح عاما حين نجرده من العدم . بيد أن مشكلة « العام » قد أسى وضعها في أغلب الأحيان لأن أصلها الاجتماعى والموضوعى كان من نصيبه التجاهل عادة . و « العام » *The General* ليس مقولة وجودية ، ولكنه مقولة اجتماعية بحتة . و « العام » - باعتباره مضادا لما هو فردى - لا يكون حقيقيا الا اذا كان هو نفسه فرديا فريدا ، أما العام اللافردى فهو مقولة منطقية أكثر من أن يكون مقولة انتولوجية ، ودلالته المنطقية تتحدد بدرجة الاتصال القائمة بين وعين لا رابطة من الاتصال الروحي بينهما ، وبمباراة أخرى ، ما دامت اللفظتان : موضوعية واجتماعية ، مترادفتين فإن طبيعتهما أساسا اجتماعية . وتصور « العام » نشأ نتيجة لطروف اجتماعية لا صلة بينها وبين الاتصال الروحي ، وهذا التصور - أى تصور العام - يقيم نوعا

من الذاتية يجعل الاتصال العادي ممكنا ، ولكنه لا يفيد من ناحية خلق « الألفة » ، أو « الاتصال الروحي » الداخلي . وهذا هو حقا العامل الحامس في مشكلة الشخصية . والعمليات الموضوعية والاجتماعية نفى بنا الى العدد الذي يصبح مقياسا للأشياء جميعا في مجال « العام » ، وقانون العدد يتحكم في المجتمع ، بل تمتد سيطرته أيضا على المعرفة في شكلها الاجتماعي . وحينما يسود قانون العدد ، ويتعاش الجزء مع الكل ، فهنا نواجه الموضوع باعتباره عقبة في سبيل الوجود الحقيقي أو الحياة الروحية . والحياة الروحية لا تحسب حسابا للعدد ، وإنما رمزها « الوحدة » ، unity ، وهي لا تهتم بمقولات العالم المنقسم ، أو الكل أو الجزء ، أو العام والفردى . ويرى « كيركجورد » من وجهة النظر الدينية أن للفرد الأولوية على النوع ، وأنا على استعداد تام لتأييد هذا الرأي على شرط أن تحل كلمة « الشخصية » محل كلمة « الفرد » ، وهي تنتمي الى المقولة ذاتها التي تنتمي اليها فكرة النوع . وحينما نعرف الشخصية فمن المهم أن ندركها على أنها كل ، وليست جزءا ، بل ولا يمكن أن تكون جزءا في لحظة من اللحظات . وليست الشخصية شيئا جزئيا في مقابل ما هو عام ، وهي لا يمكن أن تكون جزءا بالنسبة للمجتمع أو بالنسبة لأي كل عام الا حينما تتحول تحولا موضوعيا . بيد أن الشخصية لا يمكن أن تكون من الناحية الباطنية جزءا من أى جنس كالطبيعة أو المجتمع . الشخصية روح وهي تنتسب الى عالم الروح الذي يتجاهل تماما كل ارتباط بين الجزء والكل ، بين الفردى والعالم .

والعزلة هي النتيجة المباشرة للضغط الذي يفرضه العالم الطبيعي والاجتماعي على الشخصية لتحويلها الى موضوع ، ولكن ، للشخصية وظيفة خالقة عليها أن تمارسها في الحياة الاجتماعية والكونية ، ومن الناحية الروحية لا يمكن عزل الشخصية لأنها تفترض وجود الآخرين . وجود « الأنت » و « نحن » دون أن تصبح في الوقت نفسه جزءا أو وسيلة . وعزلة الأنا تتولد عن وجودها الموضوعي ، وتحدث في العالم الطبيعي وحده . ويتمثل عدم انطباق مقولة العدد على الشخصية أحسن تمثيل في هذه الحقيقة وهي أن شخصية إنسانية واحدة قد تكون أفضل من شخصين ، أو من عدد كبير من الأشخاص ، بل من مجتمع بأسره . فليس عشرة رجال ضعف خمسة ، وليس مائة عشرة أضعاف عشرة .

والشخصية هي المقولة الرئيسية في المعرفة الوجودية ، وكلتا النزعتين الجزئية والكلية سواء في الخطأ باعتبارهما نتاج الفكر العقلي الخالص الخاضع لقوانين العالم الموضوعي . والتضاد القائم بين الكلي



والجزئي تضاد موضوعي خاص . وليست للشخصية شيئا متجزيا  
 او جزئيا ، وهذا واضح فعلا في أنها لا تؤلف مطلقا جزءا من شيء .  
 والجزئي لا يمكن أن يحيط بالكل ، وخطأ النزعة الجزئية يكمن في  
 محاولتها إضفاء صفة الكلية على الجزئي ، وهذه بلا شك محاولة خطيرة .  
 ولأن للشخصية مضمونا كلياً ، فإنها تتميز عن الجزئي والتجزئ على  
 السواء ، وهي تستطيع أن تفعل ما لا يستطيع جزء ما أن يتطلع إليه .  
 فهي تستطيع أن تحقق نفسها في أثناء العملية التي تجعل بها مضمونها  
 كلياً . فهي وحدة وسط التعدد ، ومن ثم تستطيع أن تفهم الكون .  
 أما من وجهة نظر العالم الموضوعي ، فإن وجود الشخصية تناقض ما في  
 ذلك شك ، **فالشخصية هي التضاد المتجسد للفردى والاجتماعي ،**  
**للصورة والمادة ، للمتناهى واللامتناهى ، للحرية والمصير .** ولهذا السبب  
 فإن الشخصية لا يمكن أن تكون كلا كاملا ، لأنها ليست من المعطيات  
 الموضوعية ، فهي تشكل وتخلق نفسها لأنها ديناميكية ، وهي أساسا  
 اتحاد المتناهى باللامتناهى ، ومن الممكن أن تنحل إلى لا شيء عندما تخطى  
 حدودها ودعامتها ، وحينما تنتقل إلى اللامتناهى الكوني . ولكن  
 الشخصية لا يمكن أن تكون صورة أو مشابهة لله إن لم تكن لها قدرة  
 لا متناهية ، فما من شيء جزئي يستطيع أن يحيط بهذا المضمون  
 اللامتناهى ، والشخصية هي وحدها التي تستطيع القيام بهذا الدور لأنها  
 غير منقسمة ، وفي هذا يكمن سرها الرئيسى . والشخصية الانسانية  
 هي وحدها التي تمثل النقطة التي تقاطع عندها عوالم متعددة لا يتضمنها  
 أحد هذه العوالم تماما . ولهذا فإنها لا تنسب إلا انتسابا جزئيا -  
 لأى مجتمع أو دولة أو طائفة ، أو حتى للكون ، ومن ثم فإن للشخصية  
 توجد على مستويات متعددة ، ووجود المستوى الواحد الذى تدعو إليه  
 الوحدة لا يمكن إلا أن يقضى على أساس الشخصية ويحطمه ، وما دامت  
 الشخصية شاملة ، فإنها لا تقتصر على مستوى معين أو نظام خاص ولو أنها  
 تفرض حقيقة تتجاوز دائما إدراكها المباشر . والمذهب الاسمي الذى يتخذ  
 طابعا منطقيا لا يستطيع أن يضع الأسس لمذهب في الشخصية ، لأنه  
 يميل إلى تقسيم الواقع وتفكيك الشخصية ، وبالتالي فهو عاجز عن إدراك  
 الشخصية باعتبارها كلا .

والأفلاطونية ليست فلسفة شخصية ولكنها فلسفة ذات مبادئ  
 عامة ، والوحي المسيحي باعتباره متضمنا لفكرة الشخصية ، ومن ثم  
 لا يستطيع أن يعبر تعبيرا ملائما عن طريق المقولات الفلسفية اليونانية ،  
 قد أسهم بمضمون جديد تماما . وكذلك لم تستطع نظرية الشخصية

التي تعرضها الفلسفة الهندوسية (١) ، وهي أعمق في أغلب الأحيان ، على الرغم من أن الواحدة ليست صنعتها الوحيدة ، حينما نرى تنوع المذاهب الهندوسية الفلسفية ، و « الأتما » Atma هي أساس الأنا ، ولباب الشخصية ، و « البراهما » هو الألوهية اللاشخصية ، ومن الممكن حقا تفسير منسب « الأتما » بالمعنى الشخصي . وقد كان مذهب الوادعية والكثرة في تاريخ الفكر الفلسفي على طرفي نقيض دائما ، وكان من العسير جدا التوفيق بينهما . والمشكلة الأساسية هي كيف نوفق بين وحدة الشخصية الإلهية مع كثرة الشخصيات الإنسانية . والمسيحية هي التي تمسك وحدها بمفتاح هذه المشكلة ، ومن ثم تساعد على إثراء معرفتنا الفلسفية ، ويعتقد « دلتاي » بحق أن العلم الميتافيزيقي حقيقة تاريخية محددة بينما الشعور للميتافيزيقي بالشخصية أبدى (٢) ، ولم تستطع أية نظرية ميتافيزيقية تنزع نزعة عقلية أن تعبر عن هذا الشعور ، فالفلسفة الوجودية هي التي تستطيع وحدها أن تضع مشكلة الشخصية .

وهناك مقولات مختلفة للفردية في العوالم الموضوعية والطبيعية والاجتماعية ، والأمة واحدة من هذه المقولات ، والانسانية لا يمكن تصورهما في حدود وحدة مجردة لا كيفية ، لأنها وحدة عينية كيفية تشمل كل مقولات الفردية . وينبغي الاستثناء في حالة الدولة التي ليست الا وظيفة بسيطة دون أن تكون لها قيمة أنتولوجية . بيد أن هناك اختلافا بين القيم الحقيقية التي نلقاها في العالم الموضوعي كالانسانية والمجتمع والقومية ، وبين الشخصية الإنسانية ، فان القيم الأولى لا تستطيع أن تشعر بالغبطة أو الحزن بينما نجد أن الشخصية الإنسانية مظهر حي عيني ، ومن وجهة نظر الوجود الداخلي للإنسان ومصيره ، فان هذه القيم على الرغم من أنها تبدو أعلى من الإنسان ، فهي محمولات وصفات كامنة في الشخصية الإنسانية ، والشخصية تحقق نفسها عينيا عن طريق القيم الكيفية المعبر عنها في العلاقات القائمة بين جماعة أو أخرى في المجتمع أو الأمة أو الإنسانية ، ولكن بوصفها صورة وشبيهة بالله ، فان لها قيمة أنتولوجية أعظم كثيرا من الحقائق فوق الشخصية التي تسود العالم الموضوعي .

(١) أشهر الكتابين الحديثين عن تاريخ الفلسفة الهندوسية

D. St-auss, Indische Philosophie and R. Grousset, les Philosophies, Indiennes.

وانظر أيضا

cf. Rene Guénon, L'Homme et son Devoir Selon le Vedanta,

cf. Dilthey Einleitung in die Geisteswissenschaften.

(٢)

وهذه القضايا يمكن أن تنطبق أيضا على مشكلة العلاقة بين الشخصية والفكرة أو ( المثال ) Idea وقد يقوم أساس وجود الشخصية في الولا لفكرة قد تضحي بنفسها - بل ينبغي في بعض الاوقات أن تضحي بنفسها - في سبيلها . ولكن لا ينبغي مطلقا أن ننظر الى الشخصية على أنها وسيلة وأداة لفكرة ما . بل ان الفكرة يجب أن تكون على العكس من ذلك وسيلة وأداة تحقق الشخصية بواسطتها نفسها . وتنمو وترتقي ارتقاء كيقيا . وفي تضحية الشخصية وتكريسها وموتها ان اقتضى الأمر من أجل فكرة ، تؤكد الشخصية أعلى أنواع صحتها ، وتكتسب أخيرا التعبير الرمزي عن الأبدية ، وهي تركز في نفسها سر الوجود والحلق كله . والشخصية تمثل أعلى مكان في سلم القيم غير أن قيمتها العليا تفترض مضمونا كافيا يتجاوزها ، أو عنصرا أعلى من الشخص تكون بالنسبة اليه أكثر من مجرد أداة . فאלله الذي هو المصدر لكل قيمة - لا يمكن أن يستخدم الشخصية باعتبارها وسيلة . وإذا كان العكس صحيحا بالنسبة للمجتمع أو الأمة أو الدولة ، فان قواها المظلمة الشيطانية الكامنة فيها هي المسؤولة . والشخصية هي التي تستطيع وحدها أن تكشف عن الشعور الخالص الأصيل المتحرر من كل إحالة موضوعية ، والمسيطر على كل شيء . وفي التكتلات الاجتماعية فوق الشخصية يستحيل الضمير الى موضوع ، وننطمس بذلك طبيعته الحقيقية . أما الضمير الوجودي فينصهر في الكفاح الذي توجهه ضد المؤثرات والدوافع الاجتماعية .

وعلىنا بعد ذلك أن ننظر الى الشخصية في علاقتها بتصور النظام الكوني أو الانسجام العام ، وهل يمكن أن ننظر الى الشخصية كوسيلة لتحقيق الانسجام أو النظام الكوني ؟ هذا هو التصور القديم غير المسيحي للشخصية كما يعتنقه « القديس أغسطين » الذي شوه منذ ذلك الحين الوعي المسيحي . فقد كان « القديس أغسطين » يعتقد أن الشر منبعث في الأجزاء فحسب ، وأن عودة هذه الأجزاء الى التكامل في الانسجام أو النظام الكوني معناه نهاية الشر . وعلى ضوء هذا المذهب يكون المحيم خيرا وعلا ، حينما يمثل انتصار الخير الكلي والنظام والانسجام . والواقع أن هذه النظرية تعبر عن انتصار العالم الموضوعي على سر الحياة الداخلية وسيادة « العام » و « النوعي » على « الفردي » ، و « الشخصي » . ولا يمكن أن يوجد ما هو أكثر تضادا مع المسيحية والانسانية من هذه النظرية . ولا قيمة أخلاقية أو روحية لفكرة النظام الكوني أو الانسجام ، لأنه لا وجود لأي علاقة ضمنية مع حياة الشخصية

الباطنة • فتصور النظام « الكوني » مشتق تماما من العالم الموضوعي  
الوضيحي • وثمة ما يبرر ترمد « ايفان كرامازوف » وبطل رواية  
« دسْتيوفسكى » « مذكرات من تحت الأرض » - على هذا العالم •  
وسيطرة المبادئ العامة والنوعية وسيادة التصورات الاجتماعية والكونية  
فى ميادين الفكر والأخلاق يشير الى انتصار العالم الموضوعى الوضحي •  
وتاريخ المسيحية يقدم أمثلة كثيرة على هذا الاتجاه •

ولا يكتسب الوجود الانسانى دلالة الا حينما يقضى على كل  
عبودية انسانية ، والا حينما تتحرر الشخصية من سيطرة العالم والدولة  
والامة ، او من الفكر المجرد والأفكار ، وحينما لا يعلو عليها شئ مباشرة  
الا اله حى • وهذا الاذعان المحر الداخلى لله •• ( الله الذى لا يمكن ان  
يكون مرادفا « للعالم » ) هو الشرط الوحيد الذى يمكن للشخصية  
الانسانية من ان تحدد علاقاتها بالقيم فوق الشخصية والقوانين العامة  
تحديدا داخليا • ومن الضروري لكى نكتشف الشخصية طبيعتها  
الاجتماعية الحقيقية ورسالتها ان يتحرر وجودها ووعيتها من الضغط  
الاجتماعى ومن تأثير « العالم » الذى يضع حولها القيود ، ومن تأثير  
التصورات النوعية الكلية • فالشخصية الروحية لاتتنمى الى المقولة  
النوعية وهى ليست متوارفة ، بل ان هناك شيئا يثير الاكتئاب فى  
التشابه الأسرى الذى يبدو وكأنه يخفى الطابع الفريد الذى لا يمكن  
تقليده لكل شخصية • ولهذا السبب فان أى مجتمع يتطلع الى الاتصال  
الروحى بين الأشخاص لا يمكن أن يقوم على الشكل النموذجى  
للموضوعية وهو الأسرة ، وانما يمكن أن يقوم على الاخاء الروحى •  
والشخصية المتحققة تماما لا يمكن تقليدها ، فهى مكثفة بذاتها • والنظم  
الشيوعية والفاشية والقومية الاشتراكية فى التعليم - وهى نظم تقوم على  
الايحاء والتقليد - هى بالضرورة معادية للشخصية ، اذ تميل الى تنمية  
الشعور بالنظام العام والانسجام على حساب تحقيق الشخصية لذاتها •  
والفكرة المخيفة للنظام الكونى تهدد بالحط من الشخصية الى مستوى  
الوسيلة ، فهى مجرد صيغة موضوعية على نطاق كونى لحالة من الضرورة  
الاجتماعية ، وهى واحدة من الأشكال الموضوعية لوضاعة العالم الآتية ،  
وكل فكرة موضوعية هى بالضرورة عقبة فى سبيل نمو الشخصية ،  
ولا صحة لها الا باعتبارها جزءا متكاملا للوجود الانسانى فحسب ،  
ويجب أن يعتمد تقسم الانسان وتحرره من طغيان العالم الموضوعى على  
انتصار الروابط الروحية والشخصية على العلاقات النوعية •

## الفصل الثالث

- الشخصية والمجتمع
- الشخصية والمجموع
- الشخصية والأرستقراطية الاجتماعية
- النزعة الشخصية الاجتماعية
- الشخصية والاتصال الروحي
- الاتصال والاتصال الروحي

ليست مشكلة الشخصية من حيث علاقتها بالمجتمع مجرد مشكلة من مشكلات علم الاجتماع أو الفلسفة الاجتماعية ، وإنما هي أساسا مشكلة في الميتافيزيقا والفلسفة الوجودية . وقد بينا من قبل أن سائر مشكلات المعرفة يمكن أن نتناولها من وجهة نظر المجتمع أو من وجهة نظر الاتصال الروحي . والمعرفة إما أن تكون اجتماعية فتهتم أولا بالعالم المادى ، أو تهتم قبل كل شيء بالاتصال الروحي ، وبالكشف عن سر الوجود . والحديث هو أساس الاتصال الروحي ، وهو الملكة التى تمنح الانسان القدرة على أن يتوحد مع الأشياء جميعا . والاتصال الروحي يخفف من وطأة الحنين المرتبط بالعزلة ، والشخصية والمجتمع الروحي يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطا مختلفا في المجتمع وفى الاتصال الروحي . . . ففى حالة الاتصال الروحي يصبح المجتمع الروحي جزءا من الشخصية ويمتلكها صفة خاصة . أما فى حالة المجتمع فإن الشخصية من ناحية أخرى مجرد جزء من الجماعة . والجانب الاجتماعى من الاتصال الروحي هو أولا محور اهتمام الشخصية التى نجت من العزلة . ويفترض تحقيق الشخصية لذاتها الاتصال الروحي ، ومضمونها ورسالتها بطبيعتها اجتماعيان ، ولكنهما لا يتحددان بواسطة المجتمع فان تحديدهما الاجتماعى يأتى من الداخل ، وهكذا تؤكد الشخصية قيمتها العليا حتى فى مجال الحياة الاجتماعية .

وليسـت الشخصية والمجتمع شيئا واحدا كما تزعم بعض المذاهب الاجتماعية المتعددة التى تعتنق النظرية العضوية للمجتمع . ووظيفة المجتمع هى أن يقيم نوعا من الاتصال الدائم الثابت بين الأشخاص ، فهو ظاهرة مادية تحقق نفسها فى العالم الوضعى ، والقاعدة التى يسود فيها هى قانون العدد الأكبر ، وبعبارة أخرى : المجتمع وسيلة لتنظيم حياة الجماعات ، وللمجتمع يقشـل فى أن يكون اتصالا روحيا لأنه لا يستطيع أن يقدم أى حل لمشكلة العزلة ، فى العالم المادى عالم الأشياء تحل الجماعة المنظمة تنظيميا اجتماعيا محل الاتصال الحقيقى والمجتمع الروحى . وهكذا يمكن أن نفسر علاقات الشخصية بالمجتمع من الداخل ومن الخارج على السواء ، فى من وجهة نظر النزعة الطبيعية وعلم الاجتماع ، ومن وجهة نظر الفلسفة الروحية والوجودية وليسـت الشخصية – على ضوء علم الاجتماع الوضعى – غير مجرد جزء . . جزء دقيق من المجتمع . والمجتمع أقوى بدرجة لانهائية بالقياس الى الشخصية ، والعلاقة بينهما قائمة على أساس مقولات الكم التى لاتدع مجالا لحل مشكلة القيم حلا حقيقيا . أما اذا نظرنا من الداخل – من وجهة النظر الوجودية والروحية – فإن المجتمع يصبح جزءا من الشخصية ، ويصبح مضمونا كفيها كتكسبه الشخصية فى عملية تحقيق ذاتها . وهكذا تحتوى الشخصية على المجتمع ، على الرغم من انها لم تتوحد معه توحيدا كاملا . والمجتمع – كما قال فينيه بحق – ليس كل الانسان ، ولكنه رابطة من الناس (١) . وثمة منطقة فى اعماق الشخصية لا يستطيع المجتمع أن ينفذ اليها على الاطلاق ، والحياة الروحية للشخصية تمتنع على المجتمع ، ولا يمكن أن تتحدد بواسطته . والحياة الروحية هى الطريق الموصل الى الاتصال الروحى . . الى مملكة الله . بيد أن بعض نواحي الحياة الروحية يمكن أن تجد لها تعبيراً فى أشكال اجتماعية ، وهكذا يتجه الدين الى أن يصبح ظاهرة اجتماعية ، ومملكة الله مؤسسة اجتماعية . وهنا نلمس منبى الدين اللذين تحدث عنهما برجسون (٢) . والشخصية لا يمكن أن تكون حقاً جزءا من المجتمع على الاطلاق ، لأنها لا يمكن أن تكون جزءا من أى شيء ، ولأنها لا تستطيع سوى المشاركة فى الاتصال الروحى .

ولسنا بحاجة الى القول بأن الدولة تمثل شكلا متطرفا من اشكال

cf. Vinet, Essais sur la manifestation des Convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de L'Etat. (١)

Vlde. Bergson, les deux sources de la morale et de la religion. (٢)

الاحالة المادية . فالدولة لا تستطيع أن تدخل فى اعتبارها سر الشخصية حتى حين تزعم أنها ترى حقوقها ، وذلك لأنها تنظر إلى الشخصية بوصفها وحيدة مجردة ، لا حقيقة حية قائمة بذاتها . الدولة ليست وجودية ، ولا نفسمن عنصر! وجوديا كالعنصر الموجود فى فكرة « الوطن » . ولا تنبض بالقلب أو الحياة ، ووظيفتها موضوعية صرف ، وهى فى الواقع تقيض الاتحاد الروحي . والاتحاد الروحي لا يمكن أن يكون وظيفة الدولة ، وجوده دليل لا شك فيه على مقولة أخرى للقيم ، وقد ميز « توينيس » Toennies بين المجتمعات العضوية كالأسرة والقبيلة والشعب من ناحية ، وبين المنظمات الفكرية والآلية والاجتماعية كالدولة من ناحية أخرى . ولكنه أخفق - على أية حال - فى أن يتبين مشكلة الاتصال الروحي فى ضوءها الحقيقي ، لأنه كان قائما بالنظر إلى المجتمعات العضوية من وجهة نظر النزعة الطبيعية . والتصور العضوى للمجتمع الذى حيذه الرومانتيكيون شكل من أشكال النزعة الطبيعية .

أما الاتصال الروحي فظاهرة روحية تملو على الطبيعة العضوية .  
والى هذا المنحى يذهب « جاردني » Guardini فيضع الاتصال  
الروحي فى مقابل « التنظيم » (١) organization .

وتميل التصورات العضوية والطبيعية للشعب أو للمجتمعات إلى اعتبار الشخصية خلية بسيطة للهيئة القومية ومجرد جزء من كل (٢) . ومن الممكن ملاحظة هذا الاتجاه فى الايديولوجيات الشعبية كالفاشية والهلترية ولأوربيه والاشيوية . وقوة مجتمع ما - وخاصة الدولة - لا تولد ميازا . فمثل هذه القوة قد تثبت أنها تحقق شيطاني ، وقد تكمن القيمة العليا للشخصية فى ضعفها حين تواجه المجتمع أو الدولة ، فان من الخطأ أن نضفى القيمة القصوى لحكم القوى فى عالم مادي وضيع ، وعلى الانسان أن تكون قيمته أعلى من المجتمع أو الأمة أو الدولة حتى ولو كانت للدولة القدرة على اضطراده واستعباده فى عالم تقوم فيه العلاقات على القهر ، ووظيفة العالم الاجتماعى الموضوعى هو أن ينشئ النظام والقانون والسلطة ، هذا هو جوهر أى تصور اجتماعى . ومن

Vide Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche,

(١)

(٢) يالهر ن. ميخالفسكى أحد علماء الاجتماع الروس فى سنة ١٨٧٠ فهما عليهما للمشكلة فى « كفاه من أجل الشخصية » ولكنه قاصر من الناحية الفلسفية قصورا واضحا ، وهو لذلك يعشل فى إدراك أن الصراع من أجل الشخصية ينبغي أن تلتمسه فى الناحية الروحية لا فى الناحية البيولوجية .

الممكن أن نتصور العالم في حدود العمل فحسب ، أو في حدود التبادل بين العالم أو الحياة الاجتماعية والورشة أو المصنع . بيد أن الاتجاه العام يميل إلى تجاهل هذه الحقيقة وهي أن أي فلسفة للعمل يجب أن تكون معادية للمادية ، لأن العمل روحي ونفس في أساسه ، وليس شيئاً مادياً خالصاً كما يفسره « ماركس » (١) . وأنا أعني بذلك أن العمل يمكن أن يكون أساساً للمجتمع (٢) ما دام يمثل جانباً من جوانب الشخصية . ونحن لا نجد في الشيوعية غير اتصال يكره على اتخاذ طابع الاتصال الروحي ، واستغلال الإنسان للإنسان ، واستغلال الدولة للإنسان وسيلة من وسائل إحالة الإنسان إلى موضوع . والطريق الوحيد للقضاء على استقلال الإنسان للإنسان هو وضع « الأنا » في مقابل الـ « أنت » . وليست الرأسمالية أو الشيوعية المادية بقادرتين على شيء من ذلك (٣) .

وثمة اختلاف أساسي بين الاتصال والاتصال الروحي ، فالاتصال بين وعي ووعي يفترض دائماً حالة من حالات التفكك وعدم الترابط . وهو يضم درجات متفاوتة تبدأ من الروابط القوية الحميمة بين أفراد الأسرة الواحدة إلى الروابط الواهية البعيدة التي تربط بين الفرد والدولة . غير أن الاتصال لا يمكن أن يصبح اتصالاً روحياً أو أخوة أو حباً . وتستطيع الاشتراكية أن تحرر الشخصية من الأشكال الضيقة للترابط ، بيد أن الاتصال الروحي لا يمكن أن ينشأ عن ارتباط الأنا بالموضوع . والأنا تواجه دائماً الموضوعات في حياتها الاجتماعية ، وكل اتصال بينهما يفترض حالة من التفكك . أما الاتصال الروحي فيطرح العالم الموضوعي جانباً . والأسرة شكل موضوعي للحياة الوجدانية العاطفية ، وهي لهذا السبب تشجع الاتصال في أغلب الأحيان على حساب الاتصال الروحي . والدولة مستبدة حينما تحاول فرض الاتصال الروحي - أي تقيضها . والقهر شرط ضروري لعالم تتحكم فيه وسائل الاتصال ، والعالم المادي عالم مفكك تنزل أجزأؤه بعضها عن البعض الآخر على الرغم من التحامها الخارجي .

cf. A. Bogdanov, Tectologie.

(١)

cf. A. Bogdanov, Science Générale de l'Organisation.

cf. Hasile, le Travail . ركد كتب هذا الكتاب من وجهة النظر القومية .

(٢) راجع هارون وخالديه « الثورة الضرورية » الشيق . فهو يبالغ في المشكلات

الاجتماعية من وجهة النظر الشخصية ، وهو يلخص جهود الشبب الفرنسي هذه الأيام في ذلك المجال .



أما الاتصال الروحي - كما أشرت الى ذلك آنفا - فلا يحدث الا بين  
 الأنا وال « أنت » ، بين « الأنا » و « أنا » أخرى ، ولا يمكن أن يقع بين  
 الأنا والموضوع ، بين الأنا أو المجتمع أو الشيء . واتصال « الأنا »  
 وال « أنت » اتصالا روحيا يفسح مجالا لقيام « نحن »  
 حيث تستوعب شخصية ناللة الاتصال الروحي بين شخصيتين وهذا  
 ينطبق على اتصال « الأنا » بالموضوع ، ففي هذه الحالة يكون الشخص  
 الثالث هو « الشيء » ، والطبيعة والقوانين الطبيعية والمجتمع والدولة  
 والأسرة والبلقة ، كل هذه أنواع مختلفة من « الشيء » حينما نوضع  
 في مقابل الشخصية . ولا يمكن أن يتحقق الاتصال الإدراكي والعاطفي  
 الا في المجال الوجودي وبالنسبة لكائن موجود ، وهي تنبئ دائما عن  
 أن المرء على وعي بعالم آخر . والعالم الاجتماعي الموضوعي عالم  
 كمي ، و « الواحد » و « الشيء » رمزان لعالم وضيع مجرد من  
 الاتصال الروحي ومن الحس والحس ، أو بمعنى آخر ، هو عالم  
 الاتصال الخارجي البحت . مثل هذا العالم لا يمكن أن يكون لديه أي  
 تصور عن الاتحاد الروحي . وفي مثل هذا العالم تصبح الكنيسة  
 والمجمع الديني من وسائل الاتصال الاجتماعي الموضوعي ، إذ من  
 الممكن أن ننظر الى الكنيسة باعتبارها مجتمعا أو مجمعا روحيا . وتمثل  
 الكنيسة من وجهة النظر الاجتماعية عالما ثانويا منعكسا للاتصال  
 الرمزي . والاتصالات الاجتماعية والموضوعية رمزية أكثر منها  
 حقيقية . والصفة المميزة للاتصال الروحي هي حقيقته الانطولوجية ،  
 وتستبعد رمزية الاتصال كل شيء عدا العلاقات المتعارف عليها .  
 ولكن هيئة اجتماعية سواء كانت الأسرة أو الطبقة أو الدولة أو  
 الكنيسة ( كمؤسسة اجتماعية ) رموزها الخاصة بها ، وقد تكون  
 الحياة الباطنة أو الوجدانية في مثل هذه الجماعات أقل أو أكثر  
 ظهورا ، ولكنها تظل بعيدة كل البعد عن الاتصال الروحي الحقيقي .  
 فكل من الاتحاد والاتصال الروحي يفترض درجة قصوى من الاتصال  
 الاجتماعي الروحي . غير أن الدبر أو أي مجمع ديني يفشل في أن  
 يكون مجمعا حقيقيا ما دام قائما على رمزية الاتصال فحسب ،  
 وحياة الرهبة صورة من صور الاحالة الموضوعية الاجتماعية .

وينبغي علينا أن نتردد قليلا في قبول نظرية « لينتنس » عن اللرات  
 الروحية ( المونادات ) المتناهية تناهيا تاما ، إذ يرى « يسبرز » بحق

أن « الأنا » تقبل « أنا » أخرى ، أى « انت(أ) » . . . وحاول «أنا»  
تكملة لذلك فضع الـ « نحن » التى يتحقق فى أعماقها اتصال « الأنا »  
و « الأنت » اتصالا روحيا . وقد تكون اللذة الروحية « الموناد »  
أكثر أو أقل انفلاقا على نفسها ، وربما كانت مغلقة بالنسبة لأشياء ،  
ومنفتوحة بالنسبة لأشياء أخرى ، وعلينا أن نفهم ذلك فهما ديناميكيا ،  
وهكذا يمكن أن تفلق اللذة الروحية ( الموناد ) نوافلها وأربابها  
بالنسبة للجانب الروحى من الحياة ، ويتبع ذلك أن تعاني العزلة التامة .  
ولكنها تفضل ذلك بفضل مصيرها الخاص أكثر من أن يكون ذلك  
بفضل تمرينها الميتافيزيقى . وقد تعاني الشخصيات الخلاقة والعابرة  
خاصة صعوبات حمة من صلاتها بالعالم اليومى العادى ، وقد تملأ  
هذا العالم بينما تراها فى الوقت نفسه تدرك الكون خلال ذلك العالم .  
ورمزية الاتصال الاجتماعى متغيرة . والتكنولوجيا والآلة على أعظم  
جانب من الأهمية بالنسبة لهذا الموضوع . فالتكنولوجيا تساعد على  
تحسين الاتصال بين الناس ولكنها بدلا من أن تقلل من التباعد الأساسى  
بينهم فإنها تعمل على اتساع رقعة . وتمثل التكنولوجيا شكلا متطرفا  
من أشكال الأصالة المادية للوجود الإنسانى ، وعلى هذا الأساس  
لا تعنى بالاتصال الروحى ، فالسيارة والطائرة والسينما واللاسلكى ،  
كل هذه الاختراعات قد أسهمت مساهمة كبيرة فى أن تجعل الاتصال  
بين الناس شاملا . وبفضل هذه الوسائل جميعا استطاع الإنسان تحرير  
نفسه من أن تسطر عليه بيئة محلية معينة ، وتسليم نفسه للحياة  
العالمية الحاضرة . غير أن انتشار هذه الوسائل العالمية للاتصال انتشارا  
هائلا يعيل الى القضاء على الصلة الحميمة والألفة الأساسية للاتصال  
الروحى ، بل إن أثرها يمزق الإنسان عزلا مطلقا . ولهذا العملية  
- كما لكل شئ فى هذا العالم - مظهران : أحدهما سلبى والآخر  
إيجابى ، ففى مجتمعات الماضى المحدودة سواء منها الأبوية أو النوعية -  
كان الأفراد يتصلون بعضهم ببعض الآخر بطريقة لا شخصية جدا ،  
ولكى تصبح هذه العلاقات أكثر شخصية كان لابد من أن يصانى  
الشخص العزلة ، وأن تنفصل « الأنا » من روابطها العضوية التى  
تكاد تستوعبها جميعا . وأسهمت « التكنولوجيا » فى هذا المسبيل  
مساهمة وفرة ، وقضت الآلات الى درجة كبيرة على استقلال الإنسان  
والحيوان . وقد كان هذا الاستغلال عقبة فى سبيل الاتصال الروحى .

(١) راجع المجلد الثانى من كتابه *Existenzerhellung* فهو أكثر أجزاء فلسفته

طراة .

وفي هذا العصر « التكنولوجي » علينا أن نقبل إمكانية الاتصال  
الروحي بالحيوانات باعتبارها وسيلة للتغلب على عزلتنا . وحينما  
تواجه « الأنا » كلبا ، فقد يثبت الكلب أنه صديق حميم أكثر من أن  
يكون « شيئا » ؛ بهذا المعنى تفتح أمامنا مجالات جديدة . ، والتفسير  
الذي يطرا على العلاقات بين الناس بعضهم والبعض الآخر ، وبين  
الإنسان والله ، وبين الإنسان والحيوان أو الأثرار - هذا التفسير  
علامة على فرض أسس من ذلك الفرض الذي يتحقق في تنظيم  
الاهتمامات الصناعية .

ودلالة الاتصال الروحي بحسبانه هدفا للحياة الإنسانية - دلالة  
دينية في أساسها . فالإتصال الروحي يقتضى المشاركة . ، المشاركة  
التبادلية ، والاتساج المتبادل . ويجب أن تتم هذه المشاركة في أعماق  
الاتحاد بين « الأنا » و « الأنت » ، واتساج « الأنا » و « الأنت »  
يتم في الله . والاتصال الروحي يعمل على رفع ذلك التباين بين  
الواحد والمتعدد ، بين الجزئي والكل . ، والشخصية لا عقلية دائما في  
نظر المجتمع بفضل حياتها الباطنة ، ومصيرها الفريد . ولكي يحصل  
المجتمع هذا المصير معقولا تراه يلجأ إلى القهر . وقد تتحد  
الشخصيات لكي تؤلف جمعيات سرية : كجماعة الماسونيين الأحرار  
مثلا أو غيرها من الجمعيات الروحية . ، غير أن هذه الجمعيات  
السرية لا تمهد الطريق للاتحاد الروحي لأن طابعها الأساسي  
اجتماعي (١) . وربما وجدت الشخصية نفسها في اعتماد أشد مما  
كانت تمانيه ، ولكن ما من درجة من الاتصال داخل جماعة معينة يمكن  
أن تضع حدا لتعارض بين الشخصية وبيئتها الاجتماعية . وهذا  
الصراع الأساسي هو المأساة الأبدية للحياة الإنسانية . ومن الممكن  
فرض الخلافات والمنازعات الطبقية ، ولكن ليس الحال كذلك بالنسبة  
للتضاد والصراع الناشئين عن تقابل الشخصية بالمجتمع . ولم ير  
« ماركس » في هذا الصراع غير شكل مقنع من أشكال الحرب  
الطبقية ، وانتهى من ذلك إلى أن ظهور مجتمع لا طبقي كحل  
مثل هذا الصراع وذلك بأن تصبح الشخصية اجتماعية تماما وقائمة  
بحياتها . بيد أن « ماركس » أخفق في تقدير أعماق جوانب المشكلة ،  
فالعكس تماما هو الصحيح ، وليست حرب الطبقات غير قناع للصراع  
الأبدى اليتافريقي بين الشخصية والمجتمع . وكانت الشخصية  
المضاربة في سالف الأزمان - سواء كانت تنتمي للطبقة البورجوازية

أو العمالية أو لطبقة المثقفين ، ثور في وجه الدولة القادرة المطلقة . وهكذا لم تتمكن الدولة من أن تصبح مطلقة تماما ، وكان «موسوليني» يزعم في كتابه عن « الفاشية » أن ضرورة احترام حقوق الإنسان المضطهد في طبقة أو أخرى من الطبقات الاجتماعية ، سوف تختفي حينما يصبح الشعب سيدا للدولة . وتصبح الدولة مطلقة في هذه الحالة .

ولهذا تندفع الفاشية والشيوعية للقضاء على الصراع بين الشخصية والمجتمع بدافع واحد . والواقع أن هذين المذهبين يؤلفان «من وجهة نظر » علم الظواهر الاجتماعي » نمطا متماثلا : فالفاشية تمثل نوعا منطقيا جديدا للديموقراطية ينادى بأن الشعب هو السيد المباشر للدولة ، ويجعل من الدولة التعبير المطلق عن جوهره ، والحقيقة أن الفاشية أكثر تعارضا مع نظام ارسطراطي للحكومة من النظام الديموقراطي الذي يؤدي في النهاية الى سيطرة الدولة اذا تطور تطورا منطقيا . فهل كانت القيصرية الرومانية غير ديموقراطية ؟ من الحق أن القيصرية كانت ذات طابع شعبي واضح . ومن المحتمل أن يجتاز البشر مرحلة من التوحيد الاجتماعي الخالص يلغى فيه جميع الفروق الطبقيّة ، حينئذ يصبح الشعب المتحد اللاطبقى سيدا للدولة ، ولن تعاني الشخصية الإنسانية بعد أن تصبح موضوعا اجتماعيا محمدا أي تعارض بينها وبين المجتمع . ولكننا سوف نشاهد في ذروة هذه العملية الاجتماعية الخالصة عندما تنتهي المنازعات الطبقيّة من تفنيع الملامح الجوهرية للوجود الإنساني - سوف نشاهد طوبى ذلك الصراع الأبدى الفاجع من جديد بين الشخصية الإنسانية وبين الدولة . بيد أنها لن تتوحد في هذه المرحلة في جماعة أو في أخرى ، وإنما ستصبح كلا كاملا ننظر اليه باعتباره صورة مشابهة لله ، وسيشاهد العالم الشخصية الإنسانية مرة أخرى وقد ثارت على الشعب وعلى المجتمع وعلى الدولة . وقد قام « ماركس » بكثوف اجتماعية قيمة ، ولكنها كانت في معظمها مقصورة على المجال الثانوي للوجود . وكان « برودون » أكثر عمقا في رؤيته للتناقض الأبدى بين الشخصية والمجتمع . ولم تحاول « الماركسية » أو أي مذهب اشتراكي آخر أن يعالج مشكلات المرحلة والاتصال الروحي باعتبارها متميزة عن مشكلة الاتصال ، وذلك لأن هذه المذاهب تغفل في ادراك

الدالة الميتافيزيقية العميقة لمشكلة الشخصية (١) . والمشكلة التي يجب ان نتعرض لها الآن هي مشكلة الشخصية في علاقتها بالجمهور او الجماعات ، وبالارستقراطية والديموقراطية .

فهل نجد اساما حينما نقول ان اتحاد الشخصيات في جماعة يمثل الوصول الى «نحن» ؟ وهل الاتحاد الحقيقي او الاتصال الروحي بين «الانا» و«الانت» يمكن بلوغه في مثل هذه الظروف ؟ من المؤكد لا ، فليس ثمة شك في ان الجماعة جزء من المجال الموضوعي للشخصية الانسانية ، وحياة الجماهير يتحكم فيها قانون لا شخصي (٢) . فاذا خضعت الشخصية للايحاء الجماعي ولغريزة المحاكاة وللعواطف الدنيا للجماهير اصابها الفقر من حيث الكيف . وغريزة الجماهير ليست غريزة قوم منظمين ، كما ان الجمهور ليس تميرا عن «نحن» ، واذا فشلت «الانا» الانسانية في معاناة العزلة حينما نفوس في الحالة الاولى اللاشعورية العاطفية التي تسود الجماهير ، فليس ذلك لانها وصلت الى الاتصال الروحي مع الانت ، او الاتحاد مع كائن آخر ، وانما لان شعورها الخاص ووعيها قد ابتلتهما « الهو » او « الشيء » ، وهكذا نجد ان الجمهور او الجموع تمثل الـ « هو » او « الشيء » لان نحن نفترض وجود « انا » اخرى او « انت » . وحينما تواجه «الانا» الجمهور تجد نفسها مرفعة على ان تتقبل الطابع الذي يفرضه عليها الجمهور ، وان تعتنق غرائزه اللاشعورية وعواطفه . ويجازف « زمل » فيقول : ان هذا « الشخص » او « القناع » يمد مظهرها من مظاهر القوة التي تتمتع بها الجماهير . وغريزة المحاكاة هي العامل المحدد في حياة الجماهير (٣) . وتتغلب « الانا » على عزلتها على حساب الذات . وفي حالات الحروب والثورة او فترات رد الفعل ، وفي الغضب الاعمى الذي يركب الجماعات ، وفي الحركات الوطنية او الدينية نستطيع ان نلاحظ الجماهير في اثناء الفعل . وفي مثل هذه الحالات لا توجد عزلة او اتصال روحي . وتزعم الشيوعية الروسية انها قضت بهذا المعنى على العزلة الانسانية ، ولكنها جعلت الاتصال

(١) انظر الكتاب الجديد الذي للـ Tillich زعيم الاشتراكية الدينية الالمانية بعنوان Die Sozialistische Entscheidung . « وتيليتش » لا يلمن الى المشكلة الوجودية للشخصية .

(٢) انظر حول هذا الموضوع Le Bon, Freud, Simmel

cf. Tarde de L'imitation

(٣)

الروحي في الوقت نفسه امرا مستحيلا بين « الأنا » و « والأنت » ،  
وسنأ القول ينطبق الى حد كبير على المثل الأعلى للمجتمع الجماعي  
في الاشتراكية الترمية الألمانية الذي يقوم بلا ريب على الـ « هو »  
لا على الـ « نحن » العامة . ونلمح في الاشتراكية القومية تلك الاحالة  
العقلية للفرائز والميول اللاشخصية ، وزعماء الجماهير أشبه بالوسطاء ،  
فهم يجردون الجماهير ، ولكن الجماهير تجرفهم أيضا . وقد ذكر  
« فرويد » بحق أن الزعيم يؤثر على الجماهير تأثيرا غراميا حتى انهم  
لينضمون له خضوعا اعمى ، وهذه الحقيقة هي التي جعلت من  
الممكن قيام ديكتاتورية على رأسها « قيصر » و « كرومويل »  
و « نابوليون » والقيصرة الصفار وأشباه نابليون النشال الذين  
ترامم في هذه الأيام . وهذا الجو الغرامي نفسه هو الذي يحيط  
بالمملك ، وإن كانت قوة الملك قائمة على أساس من عواطف دينية  
أو تقليدية أثرت دراما . وينبغي على الزعيم أن يكتشف مجموعة  
من الرموز قادرة على إثارة الجموع وتوحيدها في آن واحد ،  
وربطها به . وهذا الرمز - أيا كان - ينبغي أن يتعلق نفسية  
الجماهير ، وليس في قدرة الزعيم أن يفعل شيئا إلا أن يتعلق الجماهير .  
فالذا تصادف أن كان الزعيم رجلا ممتازا ، فإنه يعاني شعورا حادا  
بالعزلة حينما يسلم زمام شخصيته تماما للجماهير ، والنوع العادي  
من الملوك أبعد ما يكون عن الاتصال الروحي وعن فهم « رمزية »  
مركزه بالنسبة لرمائيه ، والعبقري والشخصية التاريخية العظيمة  
والزعيم هم أكثر الناس عزلة ، ذلك أن الروابط التي تربط بين  
الزعيم والجماهير هي تلك التي تتحكم في العلاقة بين الذات والموضوع  
لا تلك التي تقوم بين الأنا والأنت . ولكن كيف ترتبط الشخصية  
بالديوقراطيات المحبة للسلام والتي تضمن للجماهير حكومة ثابتة  
نسبيا ؟ إن العلاقة بينهما تثبت الصراع الفاجع الأبدى الذي لا مفر  
منه بين الشخصية والمجتمع . والرأي العام في البلاد الديوقراطية يمثل  
صوتة متطرفة من الإحاطة المادية الاجتماعية لأنه يتلقى تعليميا يصل به  
الى مستوى متوسط على حساب الحياة الداخلية للشخصية . والفردية  
البورجوازية بما تمارسه من موانع ومحرمات تتخالف في يسر مع  
النزعة اللاشخصية الكاملة ، ومع الخط من القيم كافة ، ومع أدنى  
أشكال المحاكاة الاجتماعية . وتحقق الشخصية عمل أرستقراطي في  
أساسه على الرغم من أنه لا يشترك في شيء مع الأرستقراطيات  
الاجتماعية والسياسية القائمة . وهذه الأخيرة شكل متوارث من أشكال  
الأرستقراطية التي تحبها التقاليد على الرغم من أنه فقد كل ما يشترك

به مع الصفات الشخصية (١) . ولكننا نهتم قبل كل شيء بأدس سر صفة الشخصية ، وبالتعبير عن حياة الإنسان الداخلية . وهي قبل كل شيء مشكلة الكرامة الانسانية - كرامة حقيقية أكثر منها كرامة رمزية . . كرامة لا تنفصل عن صفات الشخصية ومواهبها . والكرامة الاجتماعية النوعية رمزية لانها تراث الماضي وملك أمة أو طبقة أو طائفة . والديموقراطية بوصفها تأكيداً للكرامة كل إنسان تعبر عن سقطة أعرق ، ولذتها تخطيء إلى أية حال في تأكيد الجوانب المادية من الوجود الإنساني ، وما من مجتمع يستطيع أن يخفف من الحنين إلى الاتصال الروحي وإلى الألفة وإلى الاتحاد بروح متألقة ، وإلى الانعكاس الصادق للآنا في «أنا» أخرى . وكل مجتمع عبارة عن مجتمع « قيود » ، بينما الاتصال الصادق هو مملكة الله ، والحنين الكامل إلى الأمثلة هو حنين الروح ، والهرب من العزلة هو احتضان الحياة الروحية ، وطريق الاتصال الروحي حافل بالعقبات والآلام ، لأن كل شخصية تمثل عالمًا متميزًا مستترا لا تدركه شخصية أخرى إلا إدراكًا جزئيًا فحسب . ولكن حينما تدخل الشخصية في المسالم الروحي ، فإنها تتشبع بحر من الاتحاد والأخوة . . هو مملكة الله .





## الفصل الرابع

- الشخصية والتغير
- الشخصية والحب
- الشخصية والموت
- الإنسان القديم والإنسان الجديد
- نتائج

جوهر الشخصية - كما ذكرنا آنفا - ثابت لا يتغير ، فالشخصية بطراً عليها التغير في عملية تحقيق ذاتها ، بيد أن ذاتيتها تظل ثابتة دون تحول . ولنا الحق كل الحق أن نطرب لكل تغير يقوى الشخصية ويقلومها ويسمو لها . كما أن لنا الحق كل الحق أن نبتئس لكل تغير يشوه منها أو يحولها بحيث لا نتمكن من معرفتها بعد ذلك . الشخصية خالدة فريدة ومحتفظة بذاتيتها ، ولكنها مع ذلك في عملية دائمة من التغير الخلاق لأنها في حاجة إلى الزمن لتحقيق كل امكانياتها إلى أقصى درجة ، ولابد لها دائما من أن تحاول حل المتناقضات<sup>(١)</sup> وعلى الرغم من أنها معادية تماما للزمن لأنه مرادف للموت ، فإنها تولد الزمان في عملية النمو الذاتي ، وبذلك توفق طبيعتها بالمتناقضة بين التغير والثبات ، وبين الزمان وما فوق الزمان . والشخصية أي شيء : إلا أن تكون استاتيكية ( ثابتة ) ، فإن طبيعتها نفسها تقتضى التغير والتجدد الخلاق ، ولكنها تحاول التوفيق بين التحول وبين الاحتفاظ بذاتيتها الأساسية وطابعها الخاص . وهي توجد بفضل تحالف فاضل بين التغير والتجديد من ناحية ، وبين الدوام والاحتفاظ بذاتها من ناحية أخرى . وفي تعريفنا للشخصية الإنسانية يجب أن

ننظر إلى دوامها الأساسي ، وإلى احتفاظها بذاتيتها على الرغم من التغيرات الخارجية المتعددة واكتساب صفات أخرى جديدة . ويتمثل هذا التحالف أفضل تمثيل في شعور الإنسان برسالة ومصير مقدر يتم فيه التوفيق حقا بين التغير والخلق ، وبين الاحتفاظ بذاتية الشخصية ، باعتبارها مقومات متكاملة لحياة متماسكة تتجه نحو هدف أعلى . القاعدة هي أن الناس يفضلون عادة في أن يحسبوا حسابا لبقاء الذاتية الشخصية على الرغم من التغيرات الظاهرية ، غير أن سر الشخصية ومضمونها الفريد يتضح أبلغ وضوح في الحب ، ولهذا السبب يقوم بعملية إخفاء بالنسبة لغير العشاق . وتظل ذاتية أية شخصية أخرى غامضة في أغلب الأحيان أن لم ينرها الحب والتعاطف والنية الحسنة . وترتبط حياة الشخصية ارتباطا وثيقا بالحب الذي بدوره لا يمكن تحقيق الذات أو القضاء على العزلة ، ولن يكون ثمة اتصال روحي . والحب بدوره يفترض الشخصية ، فهو علاقة بين شخصية وأخرى ، وهو وسيلة لتحرير الشخصية من أسر الذات والسماح لها بأن تتوحد مع شخصية أخرى ، وهو الفعل الذي تتقبل به الاعتراف الخالد والتوكيد (١) . وتصور الحب لا وجود له في المذاهب الواحدة التي لا تؤكد ذاتية الشخصية بينما تؤكد ذاتية كل الشخصيات ، وكون مبعث واحد فيها جميعا ، وتوحد « الأنا » و « الأنت » . أما الصفة الأساسية للحب من ناحية أخرى فإنها تتألف من كشف شخصية فريدة أخرى ، وكشف تلك الحقيقة وهي أن الشخصية لا تنمو إلا في علاقتها بشخصية أخرى . الحب إذن ثنائي لأنه يفترض قيام شخصيتين بدلا من قيام ذاتية لا تنوع فيها ، وهذه الحقيقة ألا وهي أن الشخصية فريدة وأنها تؤلف « أنت » - هذه الحقيقة أساسية في فهمنا لمر الحب ، وبدونها تظل الشخصية مستعصية على انهم . أما النزعة الشخصية فتؤكد حب الكائن العيني الحي ، حب « الأنت » في مواجهة حب الخير « أو أية فكرة مجردة أخرى ، ذلك أن حب الخير يمكن أن يتحول في سر إلى حب للشيء » ، والنزعة الشخصية تدافع عن حب الإنسان للإنسان . . للشخصية الفريدة ، لانسانية الإلهية باعتبارها متميزة عن حب الله ، وقيمة الإنسان فوق الشخصية . ومنها تقف المذاهب الأخلاقية المثالية والواقعية وجها لوجه . فالأخلاق المثالية تؤكد حب المثال والقيمة ، بينما تعبد الأخرى حب الإنسان في حد ذاته . ولكن من المؤكد أن

cf. Max Scheller, *Nature et Formes de la Sympathie*.

حب الإنسان في حد ذاته لا يمنع من حب القبيحة والكيف والدرجة ، بل العكس !! يجب أن يتعايش هذا كله كما يتعايش ما هو إنساني مع فوق الإنساني في الشخصية نفسها ، وكما يتعايش فيها الواقع والمثالي معا . ومعنى أن نحب شخصية أخرى هو أن ندرك الذاتية والوحدة الكامنة خلف التغير الدائم والانتقال الذي يتم فيها ، ومعناه أن ندرك نبيلها من خلال أخط حالاتها . الحب وسيلة قضى لنا ظلام العالم الموضوعي ، وتخترق لنا قلب الوجود حتى تحل « الأنت » محل « الموضوع » ثم تقضى عليه في النهاية . فالحب الحقيقي الذن بشير بحلول مملكة الرب ، وحلول مستوى آخر من الوجود متميز عن العالم الموضوعي الوضع حيث لا تكون الشخصية تغيرا دائما فحسب ، بل خداعا مستترا . وفي هذا العالم الوضع تتوارى ذاتية الإنسان وتحتل شخصيته ويكتشف القموض صورته الغريبة . وفي مثل هذا العالم لا وجود للاتصال الروحي ما دامت الشخصية وصفاتها تلقى جميعا كل ازدراء واحتقار . غير أن قضية الشخصية تجده لها نصيرا في قوى الذاكرة والحب والغرائز الخلاقة . وإذا كان من غير الضروري الاحتفاظ بذاتية الشخصية بالنسبة لأغراض الحياة الاجتماعية والمجتمع ، فإنه لا يمكن قيام الاتصال الروحي بغير تلك الذاتية .

ونحن لا نستطيع أن نستغنى عن الحب في علاقتنا بالآخرين أو بانفسنا . وليس الشخص الأناني شخصا يحب نفسه بالضرورة ، فقد يحتقر نفسه ، ولهذا السبب تراه يصير أشد أنواع الحقد للناس ، وهذا الشعور بالظلمة قد يدفعه إلى البحث عن التمييز في القسوة إلى الآخرين (١) . وهكذا يمكن أن يكون الشخص الأناني في حرب مع نفسه ومع الآخرين . وقد كان يقال لنا : « أحب لإخيك ما تحب لنفسك » وهذا يستلزم أن نحب أنفسنا ، وأن نمزج أنفسنا في حب شخصياتنا ومع ماهياتها الفريدة . وبغض النفس الذي يبلغ حده الأقصى هو وحده الذي يمكن أن يحجب إدراكنا للشخصية لأن هذا الإدراك قائم على الحب باعتباره حارس الشخصية ، وينبغي علينا أن نمارس هذا الخلق تجاه أنفسنا كما نمارسه تجاه الآخرين ، ولا يمكن أن يتوقع منا أن نحرم أنفسنا من الحب حتى حينما يطلب منا أن نضحى بأنفسنا ، وهكذا نرى أن نمو الشخصية يقتضى التضحية

١٠ (١) هلم . جي . الفكرة الأساسية التي تقوم عليها نظرية « آدامز » ١٢

والإيثار ، والانتصار على التمركز حول الأنا ، ولكنه لا يقتضى مطلقا  
بنفس الذات .»

والآلم والعذاب رفيقان ضروريان المحاولة الشخصية في تحقيق  
ذاتها . وقد أثر الناس في أغلب الأحيان أن ينصرفوا عن المحاولة  
بدلا من مواجهة العذاب . ولذلك كان انكار الشيوعية للشخصية  
نتيجة للرغبة في إلغاء الآلم والعذاب ، وتأمل الشيوعية في بلوغ هذه  
الغاية عن طريق التنظيم الجماعى ، لا للحياة الاجتماعية فحسب ، بل  
للعى الإنسانى أيضا . والكفاح من أجل تحقيق الشخصية كفاح  
بطولى ، والبطولة قبل كل شيء فعل شخصى . والشخصية لا ترتبط  
بالحرية فحسب ، ولكنها لا يمكن أن توجد بدونها . ولابد إذن  
لتحقيق الشخصية من اكتساب الحرية الباطنية ومن تحرير الإنسان  
من كل تحديد خارجى . وليس من الممكن الشعور بالحرية في حالة  
تتحكم فيها الضرورة . بيد أن الشعور بالحرية عبء ثقيل على كاهل  
الإنسان والآلم والعذاب مصاحبان له ، والمأساة خاتمتها (١) . وتجنبنا  
لهذه النتائج وهو هروبا من الحل المقيع يضحي الناس غالبا وعن عمد  
بحريتهم ، وهكذا تجد نظريتين للوجود في تعارض دائم ، فإحدهما  
تجعل هدف الإنسان خلاصا سلبيا صرفا ، أو الحرية المرادفة لعنة  
أو الحرية من كل عذاب في الزمان والأبدية ، والآخرى تعتقد أن  
الخير، الأسمى هو تحقيق الإنسان لذاته ، وفي نمو الشخصية ، وفي  
التصاعد الكيفى ، وفي بلوغ الحق أو الجمال أو بعبارة موجزة - في  
الحياة الخلاقة . فقد تكون رغبة الإنسان للخلاص اسقاطا لانانيته  
الأرضية بحيث يتخذ طابعا فوق - طبيعى . ولا حاجة بنا إلى القول  
بأن هذه الرغبة يمكن تفسيرها أيضا باعتبارها وسيلة لبلوغ حياة تامة  
كاملة . ولتحقيق هذه الحياة ينبغي على الإنسان أن يتسلح بشجاعة  
صلبة ، وينبغي أن يؤكد صدق شخصيته إزاء الخوف والقلق من  
الحياة والموت ، وإزاء المخاوف التى تتولد عن التقديرات النفعية ،  
والقنات من أجل السعادة بغض النظر عن أى تفكير في الحرية والكمال .  
والمبدأ الشخصى نقيض المبدأ النفعى الفردى أو الاجتماعى ، إذ يؤكد  
أن كل شخصية - من وجهة النظر الاجتماعية - يجب أن توضع في  
حالة من الوجود الإنسانى تتناسب مع كرامتها الإنسانية .

والوجود الفاعل للشخصية في هذا العالم هو في أساسه نتيجة  
لارتباطه الوثيق بالموت الذى لا يؤثر سره على « اللاشخصى » ،

cf. Berdyaev, Dostolevsky and Freedom and the Spirit.

(١)

والشخصية بفضل ماهيتها أو فكرتها - خالدة أبدية - غير أن عالمنا فاس ؛ خاصه نذل ماهو خالد أبدي ، ولهذا السبب فان الشخصية أكثر تعرضا لحظر الموت عندما تودك على بلوغ الغاية من تحقيق ذاتها .

وهدف الشخصية وفكرتها جزء كامن في النظام الأبدي للكون ، وبالتالي ، لا توجد مأساة إبليج تأثيرا من وفاة شخص أوشك على تحقيق شخصيته ، ولكننا حتى لو اعترفنا بإمكانية بلوغ الخلود الطبيعي عن طريق انكار الشخصية انكارا كاملا ، فان هذا النوع من الخلود لا يشترك في شيء مع الأبدية . وقضية الشخصية هي تحرير الانسان من حالة العبودية الطبيعية التي يرصف فيها . فقد كان الانسان بادئ الامر عبدا للطبيعة ، ثم أصبح عبدا للدولة او للامة او لطبقة ما ، ثم أصبح أخيرا عبدا للتكنولوجيا أو للمجتمع المنظم . وتحقيق الانسان لذاته يواكب تحرره من كل عبودية وسيطرته على كل الأشياء . ومهما يكن من أمر ، فهناك عبودية لا تستطيع اية جمهورية مثالية أو تنظيم اجتماعي أن يحرره منها ، وهذه هي قوة الموت النهائية .

والانتصار على الموت هو الاعتراف بسره ، هو امتناق موقف مناقض . ومن الحق أن التحقق الذاتي يمهّد الطريق للاتصال الروحي في مجالات الحماية الاجتماعية والكونية معا ، وبذلك يساعد على تجاوز حالة العزلة المشابهة للموت .، وتحقيق الاتصال الروحي معناه انتفاء كل خوف من الموت ، هو الشعور بأن قوة الحب أقوى من سلطان الموت ، وهؤلاء الذين حققوا الاتصال الروحي ليسوا منزهين عن فراق الموت الفاجع ، ولكنهم يشعرون أن هذا الفراق مقصور على العالم الطبيعي . وفي عالم الروح ، وفي أعماقه ، يصير الموت طريقا للحياة الحقيقية مادام الموت لا يؤثر الا على العالم الموضوعي ، وخاصة على شخصية هؤلاء الذين استسلموا لقوته الغريبة . والتحقق الذاتي عملية مستمرة من الخلق الذاتي ، وتحسين في الانسان الجديد على حساب الانسان القديم . وعندما نتحدث عن ظهور الانسان الجديد ، فانتسا لا نمنى المضموع لما هو زمني . أو انكار مضمون الانسان الأبدي ، وانما نمنى به تحقيق ذلك المضمون الأبدي .، فالتفكير والتجديد والخلق متضمنة جميعا بلا أدنى شك في عملية تحقق الصورة الالهية في الانسان ولكن بمعنى مختلف تماما عن التصور الفعلي للانسان الجديد في العصر التكنولوجي ، فالنظرية الفاعلية عن الانسان تطرح فكرة الأبدية جانباً، وهي لا تفعل أكثر من أن تضع « الأنا » في مواجهة الموضوع لتدفع الأنا في عالم موضوعي . وينبني على « الأنا » بالطبع أن تحقق ذاتها في عالم موضوعي اذا كان لابد من أن تنمو كل جوانب الشخصية ( بما في

ذلك المعرفة ) نوا كاملا ، بيد أن النمو الموضوعى لا يمكن أن يكون مطلقا ، أو نهائيا بأى معنى من المعانى . والتحقق الكامل للشخصية لا يتم الا فى المستوى فوق - الطبيعى ، نى مستوى الحرية الروحية . الاتصال الروحى والحب .

والانسان كائن تاريخى ، وهو يسعى الى تحقيق ذاته فى التاريخ ، رمصيره من أجل ذلك تاريخى ، وحياته وأفعاله الخلاقة محصورة داخل إطار التاريخ ، وهو مضطر داخل هذا الإطار الى أن يمنح خياله المبدع صورة موضوعية . ومن الممكن حقا أن تعزو فشل الانسان فى تحقيق أحلامه الى هذه الحقيقة مباشرة وهى أن أعماله الخلاقة تصاغ صياغة تاريخية . والتاريخ بفضل طبيعته الموضوعية لا يكتفى على الإطلاق بالشخصية الانسانية ، بل يبدو أن عنايته بها أقل من عنايته بالطبيعة ، فهو يرفض فى اصرار الاعتراف بالقيمة العليا للشخصية ، فانه ان فعل ذلك فقد علة وجوده *raison d'être* . وعلى الرغم من هذا كله فان الانسان خوفا من افقار نفسه والتقليل من شأنها لا يستطيع أن يرفض المشاركة فى التاريخ بوصفه مسيره وطريقه المرسوم ، ولكن ينبغي أن يحاذر من أن تتحول عقليته الى عقلية تاريخية صرفة ، ومن أن يقيم معايير على الضرورة التاريخية وحدها ، ومهمة خلق الحضارة تلقى على عاتق الانسان بفضل وجوده التاريخى ، فالحضارة أيضا طريقه ومصيره ، وهو فى خلقه للقيم الحضارية يساعد على تحقيق نفسه كائنا خالقا ، والحضارة تنقل الانسان من حالة الهمجية البدائية وتعمل على السمو به ، ولكنها تضى صورة موضوعية على أعماله الخلاقة ، والحضارة الكلاسيكية صورة كاملة لنشاط الانسان الموضوعى فى ميسادين الدين والأخلاق والعلم والفن والقانون . والتأثير النهائي للصورة الموضوعية هو اتحاد جدوة الاندفاع عند الانسان واضعاف دوافعه الخلاقة بأن تخضعها جميعا لحكم القانون ، وتصيح نوعا من التوقف يعترض سبيل الامكانية الخاصة بتفكير العالم . والقيم العليا فى أية حضارة قائمة لا تكتفى أيضا بحياة الانسان الباطنية ، وهى تتخذ موقفا من الشخصية الانسانية بمائل فى قسوته العالم التاريخى الموضوعى . وإذا كان الأمر كذلك فان للحضارة أيضا يوما للحساب ، فانها ستتلقى حكم هؤلاء الذين ساعدوا على خلقها ، والوثنية الحضارية خليفة باللوم كالهمجية سواء بسواء . ولكن لا خيار فى الأمر ، اذ علينا أن نواجه هذا الصراع الفاجع ، هذا التناقض الذى لا يمكن حله ، وأن نحمل المسؤولية كلها على عاتقنا ،

لا خيار الا في ان نضع على كواهلنا عبء التاريخ والحضارة معا ،  
عنه العالم الرهيب المحزن الوضع ، والمخرج الوحيد هو معرفة أن  
هناك خلا نهائيا في المجال فوق - الطبيعي من الوجود حيث نشارك  
في هذا المجال بفضل حياتنا الروحية ، وهناك يتخطى وعينا العالم  
الموضوعي بعد أن دعمته التجربة الفاجعة .

**والانسان هو الفكرة المسيطرة على حياتي .. صورة الانسان**  
وحريته الخلافة ، ومصيره المبدع ، وهذا هو ايضا موضوع الكتاب  
الذي اشرف على نهايته ، بيد ان التعرض للانسان معناه التعرض  
لله ، وهذه في نظري هي المسألة الأساسية ، فان مشكلة مركزية  
الانسان ونشاطه الخلاق لم تلق عناية جديده من البحث على يد آباء  
الكنيسة والفلسفة المدرسية . والنزعة الانسانية في عصر النهضة هي  
التي قامت بالكشف الأولى الهامة في هذا الاتجاه (١) . وقد حان الوقت  
الان لوضع هذه المسئله بطريقه اخرى ، لأن النزعة الانسانية في  
عصر النهضة كانت لا تزال طبيعية الى حد كبير في نظرتها . وفي  
زماننا هذا يميل الفكر النظري الى أن يكون أكثر تشاؤما ، ولكنه في  
الوقت نفسه أكثر حساسية للشرور والالام المنيئة في حنايا هذا  
العالم ، وتشاؤمه ليس سلبيا ، وانما يحاول مغاليه هذه الشرور ، فهو  
تشاؤم ايجابي خلاق ، وهذا أيضا واحد من موضوعاتي الأساسية ،  
**وفي هذا الكتاب حاولت أن أعرض هذا الموضوع في صورة مقال في**  
الفلسفة الوجودية ، وقد خطا « فويرباخ » خطوات في هذا الاتجاه  
حينما حاول عبور الهوة القائمة بين الله والانسان ، وتلاه « نيتشه »  
فتقدم خطوة أخرى حينما أذاع فكرته عن الانسان الأعلى ، وحينئذ  
أصبح الانسان أداة أو آلة لهذا التحول ، بل كان عليه أن يشهر  
بفسه فضلا عن ذلك بأنه أداة أو آلة . ومن المآثم علينا في وقتنا  
الحاضر أن نفهم مرة أخرى أن إعادة كشف الانسان سيكون كشفا  
لله من جديد . وهذا هو الموضوع الأساسي في المسيحية ، وفلسفة  
الوجود الانساني فلسفة مسيحية ، فلسفة انسانية الهية ، والحق هو  
مميزها الأسمى ، ولكن الحق ليس حالة موضوعية كما لا يمكن ادراكه  
بحسبانه موضوعا .. الحق يتضمن قبل كل شيء نشاط الانسان  
الروحي ، وادراكه يتوقف على درجة الاتصال بين الناس ، وعلى  
اتصالهم في الروح .

(١) ربما كانت أقدم الأفكار التي ظهرت في هذا العصر واقربها الى طريقي هي  
الفكر في الفكر « ميراندولا » و « باراسيلوس » و Paracelsus .





## فهرس

٣	برديائف - عرض لآرائه واتجاهاته
١٧	التامل الأول موقف الفيلسوف الفاجع ومشكلات الفلسفة
٤٥	التامل الثاني النات والاحالة الموضوعية
٨٧	التامل الثالث الانا والعزلة والمجتمع
١١٩	التامل الرابع شر الزمان - التنفى والابدية
١٤٥	التامل الخامس الشخصية والمجتمع والاتصال الروحى

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣٥٠١ / ١٩٨٢

ISBN ٩٧٧ - ١ - ٣٨ - ٢



.. مؤلف الكتاب، مفكر روسي تعبر فلسفته عن حياته الداخلية وعواطفه العميقة وتجارب  
 الفكرية والعملية. وكان من أهم ما شغل فكره وتأملاته العناية بالشخصية الإنسانية واستقلالها  
 الروحي ومقاومتها للمذاهب الكلية الجاه على كرامة الإنسان .  
 .. فالشخصية عنده لا تنمو ولا تتقدم إلا في كثف الحب والعطف والشعور بمعنى الجماعة  
 وبالصلح الخلاق الموجه إلى الخير العام الشامل . ان الوجود الحق - في رأيه - هو وجود الشخصية  
 الحرة  
 - إن روح كل إنسان لها وجودها المستقل ولها حقوقها وإمكاناتها التي ليس لأى شيء سيطرة  
 عليها . ومن ثم فهو رافض للفلسفات التي تنكر حق الروح في الاستقلال والحرية أو التي تنقص  
 قوى الإنسان وإمكاناته ، أو التي تعتبر الإنسان مجرد آلة للروح العامة الشاملة ..

